Pawlicki Stefan

Filozofia

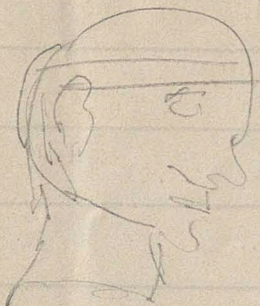
/Konferencje z lat 1874-1896/

11 sierpnia wtorek
w latach:
1891 lub 1896

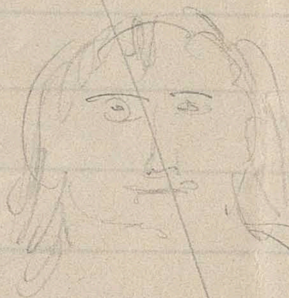
Wykłady nie Krakowskie

11/8 - 25/9 18.. ?

[illegible] domniemanie, że tym pamięć w tyle mózgu.
Jakie to dobre zawsze w tym obrazie głowy i twarzy jest wyrażono wszystkich zmysłów wypisanie.



Wyrażenie składności członków ciała człowieczego



Anatomia corporis humanis.

Wstęp do filozofii.

Zanim poznamy filozofię, powinniśmy mieć jasne pojęcie o narzędziu (organum), którem ona się posługuje. Narzędzie to jest rzeczą najważniejszą: żeby jednak ocenić należycie jego wagę, trzeba wprzód zastanowić się nad zadaniem jakie ma filozofia do spełnienia, oraz nad sposobami jakiemi dotąd je spełniała. Ale co to filozofia? Jest to wiedza reflexyjna o wszystkiem, co wypełnia myślenie nasze, uczucia nasze i cały żywot nasz. Zwyczajna treść życia naszego, wszystkie przedmioty myślenia, uczucia, i.t.d. nie są jeszcze filozofią; dopiero gdy wszystka ta treść codzienna zamieni się w wiedzę reflexyjną, w porządek sprowadzony do jednej zasady, do jednego pryncypu, dopiero wtedy staje się ona wiedzą filozoficzną. Z tej definicyi wynika, że filozofia musi być systematem t.j. porządkiem wszystkich części ułożonym, sprowadzonym do jednej zasady. Ale takie usystematyzowanie wiedzy odbywa się oczywiście podług pewnych praw, podług pewnego zakonu, którym wiedza reflexyjna się kieruje. Ten zakon będzie jej narzędziem, jej organum.

Codzienne nasze myśli, uczucia, czyny stanowią treść naszej wiedzy zwykłej, empirycznej; powiedzieliśmy, że filozofia treść tę przyjmuje i przerabia. Nasuwa się tu bardzo ważne pytanie, jakim sposobem zamienia się ta wszystka wiedza nasza w reflexyjną, podług jakiego zakonu zamienia się ona w całość uporządkowaną, w filozoficzny systemat? Czemże jest wreszcie ta treść naszego myślenia, to in esse mentis? Odpowiemy na to później; tutaj oznaczymy tylko stosunek tej treści do wiedzy reflexyjnej. Otóż stosunek ten przedewszystkiem taki: Ogólnie przyjmują, że treść myślenia wszystkiego składa się już to z myśli już to z rzeczy; zobaczymy później, że wypada dodać jeszcze kategoryę trzecią, dział osób.

Tymczasem nasuwa się pytanie, czy możemy pojedyncze te działy od siebie odróżniać; czy myśli różnią się od rzeczy i jakim sposobem różnica ta da się ustalić i oznaczyć? Kwestya ta mieści się na początku wszelkiej filozofii. Wiadomo, że filozofia niem. tego wieku wyrzekła dogmat, że myśli i rzeczy, byt i myślenie, subjekt i objekt jedno są, stąd też nazywa się ich filozofia filozofią tożsamości, identitatis!

Pospolite tymczasem mniemanie, a nawet niektórzy filozofowie idąc za jego głosem, odróżniają stale rzeczy od myśli, przyjmując między niemi realną różnicę. To niezwalczone przekonanie pospolitego zdrowego rozsądku, jakąkolwiek mu przyznamy wartość i znaczenie, będzie zawsze wielkiem przeszkodzeniem przeciw filozofom niem, podając, co najmniej, główny ich dogmat w wątpliwość; myśl zaś wątpliwa nie może być punktem wyjścia dla fil: spekulacyi. Prawda, że Dekart zaczął od wątpliwości, ale była to wątpliwość ogólna, żeś niby nic nie wiemy pewnego. Tutaj zaś mamy myśl szczegółową, podawaną przez większą część ludzi w wątpliwość.

Powinno więc chodzić nam głównie o to, aby odkryć sposób jasny i pewny, podług którego przekonać się można, czy myśli i rzeczy jedno są czy też czemś od siebie różnem. Dajmy bowiem na to, że i filozofowie i pospolity zdrowy rozsądek tak sobie na ślepo wypowiadają swój aksyomat, wtedy gwałtowna okaże się potrzeba wykazania, po której stronie mieści się prawda. Trudność zaś pogodzenia zdań obu i wzajemna ich szorstkość pochodzą głównie stąd, że oba są jednostronne, zawierające w sobie błąd oczywisty. Obie bowiem strony w ~~tem~~ się mylą, że uważają rzeczy za coś ~~prostego~~ ~~[illegible]~~ pojedyńczego, jednolitego, ~~[illegible]~~ ~~bezpośrednio przez nas widzianego~~. Tymczasem jakie takie zastanowienie się przekona nas, że nie widzimy całych rzeczy, tylko ich formę, do ich jestestwa zaś dochodzimy dopiero za pomocą wniosku, zatem pośrednio. Co podchwyciwszy więc wspomniani filozofowie, twierdzą, że tylko pojęcia wprost widzimy, rzeczy zaś dopiero za ich pomocą i w nich; zatem idzie, że tylko o pojęciach mamy wiadomość zupełnie pewną, bynajmniej zaś o rzeczach; a nareszcie, że istnieją tylko pojęcia, a mniemane rzeczy nie różnią się w niczem od nich. Przeciwnicy znowu twierdzą, że co innego rzecz a co innego pojęcie, nie opierają jednak twierdzenia swego na żadnej pewnej podstawie. Dość że ani jedna ani druga strona nie ma żadnej zasady, na której by opierała swoje czy to pomieszanie czy to odróżnienie obu działów. Dodamy tylko tyle, że ci, co przyjmują same pojęcia, są daleko logiczniejsi, choć nie mniej błądzą od drugich, bo i oni nie sądzą podług ~~kompletnego~~ całkowitego zakona

myślenia.

Potrzeba więc innego, nowego stanowiska, które da się osiągnąć jedynie za pomocą zakonu, ale żeby dojść do niego, potrzeba rozebrać myślenie nasze, abyśmy przypatrzyli się nie tylko jego treści, lecz i zakonowi, podług którego ono się odbywa. Z tem dwie rzeczy w naszem myśleniu: treść jego (myśli, rzeczy, osoby) i zakon jego. Nad nim pracowano już nie mało; Arystoteles dał nam zakon praktyczny myślenia a nawet jedną część jego w teoryi, dotąd jednakże nie mamy zakonu kompletnego. Potrzeba więc, abyśmy postawili się refleksyjnie, nie tylko co do treści lecz i co do zakonu myślenia. Mamy z treści myślenia wydobyć zakon jego a potem całkowity poznać sposób, w jaki zakon ten się odbywa i w nas się objawia. Jest on nam ciągle obecny, potrzeba tylko abyśmy umieli go podpatrzeć.

2. Rodzaje będącego.

Treścią wszystką myślenia naszego w najogólniejszem znaczeniu jest wszystko to, co jest; nauka więc treści myślenia będzie nauką będącego. ~~Prawdziwie~~ będącem jest wszystko to, co może zostać przedmiotem naszej intuicyi; ~~ale do intuicyi tej dotwórczej drogą~~ intuicyja ta staje się potem sama przedmiotem refleksyi. Przyjmujemy trzy działy tego, co jest: myśli, rzeczy i osoby. Myśl, jeśli jest będącą, jest prawdziwą; rzecz jeśli jest będącą, jest dobrą; osoba, jeśli jest będącą, t.j. jeżeli zatwierdza wszystko to, co w niej zatwierdzonem być powinno, jest doskonałą czyli świętą. Filozofia będzie więc nauką tego, co jest dobrem, prawdziwem i świętem; rozpada się tem samem na trzy gałęzie: 1) nauka tego co jest prawdziwe, czyli o ideach, ideozofia; 2) wiedza tego, co jest dobrem (użytecznem): fizyka i metafizyka; 3) wiedza czynów, nauka tego, co jest doskonałem i świętem.

Jeżeli zaś rozważamy te główne działy w zastosowaniu do praktyki otrzymujemy następujące poddziały: wszystko co prawdziwe, wyrażone na zewnątrz, musi być odpowiednio ułożonem czyli pięknem; wszystko co dobre, wydane na zewnątrz, zastosowane do praktyki, będzie użytecznem, wszystko zaś co święte, będzie chwalebnem. Tym sposobem stano obok głównych działów: fizyki, logiki, etyki poddziały, obejmujące filozofię zastosowaną: estetyka, ekonomia i rzemiosła, historyozofia.

X

7.

Druga Konferencya: dnia 13. sierpnia, w czwartek.

Tym sposobem obejmuje filozofia wszystko to, co jest będącem, wszystkie gałęzie i odnogi wszechbytu i staje się wiedzą wszystkiego, co jest. Zakon zaś myślenia, który to wszystko ogarnia i obrabia, będzie naszem pierwszem i głównem zadaniem.

§3. Jakim sposobem odkryć zakon myślenia? Jedyną pewną do tego drogą jest rozbiór języka.

Filozofia, ponieważ jest wiedzą reflexyjną, zaczyna od tego, co jest w samej myśli naszej; nie od tego, co przybywa z zewnątrz do niéj. Będzie to jéj punktem wyjścia, jednakże do odbywania drogi potrzeba pewnego vehiculum, narzędzia i siły pewnéj. Otóż, kto się zapuszcza w drogę, powinien wprzód poznać to narzędzie i tę siłę swoją, inaczéj pójdzie na ślepo, bo nie będzie znał prawideł, podług których postępuje. —

może

Pobieżny rzut oka, już nie na wiedzę reflexyjną, ale na pierwszą wiedzę pospolitego rozsądku przekona nas, że wiedza ta ugrupowała się podług pewnych praw i ułożyła się za pomocą pewnego narzędzia. Wiedza zaś reflexyjna słucha tych samych praw i tegoż używa narzędzia, bo tylko przedmiot w niéj inny, postępowanie zaś to samo.

Żeby więc odkryć zakon filozoficznego myślenia, dość jest analizować wiedzę pierwszą, pospolitą, bo prawa nią rządzące obowiązują tak samo wiedzę reflexyjną. W téj zaś wiedzy pierwszéj, bezpośredniéj (nie-reflexyjnéj) widzimy od razu wszędzie przebijającą dwoistość; widzimy materyał o którym myślimy i prawa, podług których odbywamy to myślenie nasze. Wszystko, o czemkolwiek myślemy, będzie materyą wiedzy, a sposób, jakim łączymy między sobą przedmioty myślenia, będzie narzędziem, organum (lub też formą) wiedzy.

Gdybyśmy nie mieli nic, jak same ulotne myśli, byłaby podstawa nasza nadzwyczaj ruchliwą i wyniki na niéj oparte nie wydawałyby się ani dosyć stałemi ani dla wszystkich przekonywającemi. Na szczęście jednak możemy udać się na pole empiryi i oderwane rozumowanie nasze poprzeć prawie namacalnem doświadczeniem.

Myśl bowiem ludzka nie jest fantomem, zawieszonym w powietrzu, bez duszą, przyobleczoną w dotykalne ciało. Tem ciałem jéj jest *język*. Mowa ludzka jest wyrażeniem myślenia naszego na zewnątrz, jego dotykalną, zmysłową formą, w któréj zamknięta jest *cała* wiedza nasza. Język jest ciałem, którego myślenie jest duszą. W języku jest wszystko, co powstało w myśleniu; ile razy powstaje myśl nowa, powstaje natychmiast i wyraz, który jest jéj uzmysłowieniem, a bez którego ona niczem nie jest, bo nie dająca się ani objąć ani zrozumieć. I tak wypowiemy prawo, które ani jednego nie cierpi wyjątku: w myśleniu nic nie ma, czego by nie było zarazem i w języku, a na odwrót, nie masz wyrazu w mowie, któremu by nie odpowiadała myśl jaka.

Otóż w języku, który obieramy teraz za ~~przedmiotem~~ przedmiot obserwacyi naszéj, odróżniamy te same dwa działy, które nazwaliśmy poprzednio *materyą* myślenia i *sposobem* (czyli formą) jego. Wszystkie bowiem jego części składowe grupują się bez trudności, prawie same przez się, czy to w dziale *imion* czy to w dziale *słów*. *Imiona* obejmują prócz rzeczowników (i zaimków) także przymiotniki; a w dziale *słów* mieszczą się także wszelkiéj samodzielności pozbyte ~~przysłówki~~ łączniki i przyimki. Dwa te działy różnią się głównie w tem, że imiona są czémś biernem i martwém, nie mogące nic zrobić same z siebie, one są czémś możliwém ~~ale nie~~ rzeczywistém, ta stąd niby *materya*, która także jest czémś możliwém, in potentia, a choć może wszystkiem zostać, nie jest sama przez się nic rzeczywistém, nie jest jenne *in actu*. Słowa z drugiéj strony, niby ~~przeciwieństwo~~ przeciwieństwa ~~do~~ imion, wyrażają czy to ruch czy spoczynek, który jest niczem inném, jak równowagą ruchu. Mamy tedy w języku część bierną i część czynną, część materyalną i część formalną, część możliwą, która jest dopiero in potentia i część rzeczywistą, która jest już in actu.

Pytanie teraz zachodzi, od któréj z dwóch części zacząć składanie mowy? Zaczniemy oczywiście od ~~tego~~ pierwiastku czynnego, od tego co wprowadza wiedzę ludzką w ruch i nadaje jéj kierunek, od *słowa*.

Przypatrując się słowom z bliska, widzimy, że każde z nich złożone jest z czegoś i ze słowa jestem. Właściwem więc i jedynem słowem będzie słowo „jestem" bo znajduje się po bacznej analizie na dnie każdego innego słowa. Stąd nazwiemy to słowo słowem słów, słowem κατ' ἐξοχήν, nie jako substancyą słów, której wszystkie inne słowa będą względami tylko czy to ruchu czy to spoczynku. Dwoista ta wzajemnie od siebie zależna biegunowość (polaryczność) gdzie ruch już to wychodzi od subjektu, od jestem, już to do niego przybywszy w nim się zrównoważył i do spoczynku przeszedł objawia się w niezliczonych przykładach: patrzę (jestem patrzący) - i - widzę (jestem widzący; kocham (jestem kochający) - i - posiadam (jestem posiadający); bieleję (stan ruchu: jestem bielejący) i jestem biały (stan spoczynku i równowagi).

§4. O słowie i ruchu przezeń wyrażonym; dawniejsi filozofowie i stosunek ich do zakonu; podwaliny tegoż zakonu.

Zastanawiając się nad pierwiastkiem czynnym w języku, rozbieramy tem samem wszelki ruch i wszelki spoczynek myśli naszej. Albowiem raz komunikujemy ruch świata zewnętrznemu t. j. imionom, a potem znowu sprowadzamy ruch ten do równowagi i spoczynku. Nie potrzeba tutaj tłumaczyć, ~~dla~~ ~~czego~~ jak ważną jest rzeczą, obrać sobie za punkt wyjścia właśnie ruch ten i zaczynać filozoficzną spekulacyą od oznaczenia prawideł, które przewodniczą temu ruchowi i spoczynkowi, czyli jedności ruchu. Prawidła tego ruchu są zarazem prawidłami myślenia naszego a powinniśmy zaczynać właśnie od strony czynnej w myśleniu, nie od jego strony ~~czynnej~~ martwej i biernej. Bo czyż bierna myślenia, nieruchomy materyał, zawdzięcza całe ~~zdanie~~ znaczenie swoje sile, która go organizuje i w ruch wprawia. ~~Ale~~ Więc jakże wiedzieć, co zrobić z materyałem owym, z pierwiastkiem biernym, kiedy się nie zna praw postępowania? jakże ułożyć go w jedną całość, kiedy się nie zna ani zasady ani narzędzia, za pomocą których jedynie można to uskutecznić!?

Większość jednak filozofów, i w starożytności i w nowszych czasach, nie ~~z~~ zważało na tę naoczną prawdę. Dosyć przejrzeć ich systemy, aby przekonać się, że nie troszczą się wcale o ~~metodę~~ wszechstronną metodę, jak gdyby ta była wcześniej powszechnie znaną i przez wszystkich przyjętą. Dogmatyczni n. p. filozofowie, jak Eleaci, Epikurejczycy i t. p. stawiali nagie dogmata, nie wykazawszy drogi, którą do nich doszli. Platon choć wiele mówił o swojej dyalektycznej metodzie i ciągle jej używał, nigdzie jednak jasno jej nie wytłoczył. Dopiero Arystoteles, przejąwszy od niego stronę oraz narzędziową metody ~~bog~~ ciągną, i obszernie nad nią się zastanawiając, skreślił zakon myślenia, postawiwszy dwie zasady i podstawy niejako wszelkiego wiedzenia: wniosek (sylogizm) i ogólne orzeczenia (orzeczenie tego, co powszechne, τὸ ὁρίζεσθαι τοῦ καθόλου). W sylogizmie wykazał prawo myślenia a w ogólnych orzeczeniach „principia", zasady, ~~podług~~ na których sylogizm ma ~~postępować~~ się opierać.

Teorya Arystotelesa i jego „~~główne~~ powszechne pojęcia" przeszły do Scholastyków, napotykamy u nich bezustannie dwoistość stosunków, relacyi, jak: substantia i accidens; potentia i actus, materia i forma. W wszystkich tych wzajemnych relacyach jest ruch, bo każdy stosunek jest ruchem, a w ich połączeniu spoczynek czyli jedność. Tym sposobem Arystoteles objąwszy całą istotę ruchu i nierozłącznego z nim spoczynku, przekazał nam prawdziwe narzędzie, rzeczywiste organum myślenia. Teorya ta przecież nie jest kompletną, albowiem część materyalna myślenia nie została należycie uwzględnioną.

Dziedzina bowiem części języka (zatem i myślenia) nie jest czemś jednolitém: rozpada się ona na dwa wielkie, ściśle od siebie odgrodzone działy, choć jednem wspólnem imion oznaczone ~~nazwiskiem~~ mianem. Stoją bowiem na przeciw siebie rzeczowniki i przymiotniki, które odpowiadają arystotelesowym kategoryom substancyi i akcydensu (przypadłości, przymiot). ~~Przedmiot~~ Podmiotem będzie ~~ton~~ to, co jest w ruchu, a przymiotem to, co ma ruch do podmiotu, co do niego przypada. Subjektem

czyli podmiotem będzie to, o czem aliquid praedicatur a przedmiotem, praedicatum, właśnie to, co o jakiemś podmiocie praedicatur.

Między przedmiotem a podmiotem zachodzi ~~wsze~~ ~~golnie~~ w przybliżeniu takiż stosunek, jaki istnieje w ~~ogólniejszem~~ systemie i całkowitem znaczeniu ~~objęciu~~ między słowem a imieniem. Tak bowiem słowo, pierwiastek czynny, nadaje biernym imionom ruch i istnienie (równowagę ruchu) ~~i formę~~, tak samo przedmiot będzie w stosunku do podmiotu czemś jakoby czynnem, kształtującem, będzie formą jego, podczas gdy podmiot, to o czem się mówi, będzie sam przez się bezkształtnym materyałem, który dopiero pod wpływem przedmiotu nabiera jasno określoną, wyrazistą formę. I tak rozpadnie się sam materyał języka czyli wiedzy ludzkiej na dwa odrębne działy, na jestestwa (entia) i formy, pomiędzy niemi odbywa się ruch, którego sprawcą i wyrazem jest słowo. [Ruch ten będzie trojaki, gdyż albo od formy odbywa się do jestestwa, albo od jestestwa do formy albo też będzie on zrównoważoną w sobie jednością (czyli spoczynkiem) obu. Te trzy rodzaje ruchu obejmują i wyczerpują wszelki ruch możebny.

W wymienionych trzech składnikach myślenia naszego zawarta jest cała jego istota. Żeby zrozumieć myślenie, które jest ruchem, i oznaczyć prawidła tego ruchu, trzeba przedewszystkiem uchwycić kresy, ~~na~~ między któremi ruch ten ~~najsilniej~~ się objawia. Kresami temi przeciwległemi sobie są forma i jestestwo, między niemi krążą ~~różnorodne~~ owe trojakie prądy ruchu czyli myślenia. Gdy zbadamy to wszystko, będziemy mieli organon zupełne, które tak wyczerpie czynności myślenia, które tak będzie w sobie kompletnem, że po za niem nie sposób pomyśleć ani jednego aktu myślenia. —

§ 5. Krótka rekapitulacya wyników, do jakich doszliśmy w poprzednich paragrafach; istota zakonu myślnego wywiedziona (nie z języka, lecz) z innego punktu widzenia.

Trzecia Konferencya: dnia 18. sierpnia, w wtorek.

Powiedzieliśmy, że myśl nasza nie zawiera nic więcej nad to, co wyrażonem jest w języku, czyli że całość wyrazów maluje całość treści, jaka jest w myśli naszej; powiedzieliśmy dalej, że cała treść ta może i powinna zostać przedmiotem wiedzy reflexyjnej czyli filozoficznego myślenia, nareszcie wykazaliśmy, że treść owa, czy to myśli czy języka, rozpada się w całości swojej na trzy wielkie działy: rzeczowniki, przymiotniki i słowa. Przekonaliśmy się, że rzeczowniki oznaczają jestestwa a przymiotniki ~~przymioty~~ formę tychże; słowa zaś, łącząc jestestwa z przymiotami ich, stanowią właśnie to, co nazywamy ruchem, oraz to, co równowagą jest ruchu czyli spoczynkiem. —

Jestestwa więc, formy i zjednoczenie ich wypełniają całą treść myślenia, obok nich nie ma już żadnych innych przedmiotów; jednakże wszystkie trzy działy nie mają dla myśli tegosamego znaczenia. Albowiem prawdziwa przyczyna jej bytu, cała racya jej, życie i niejako dusza jej, nie przebywa zarówno w wszystkich treści myślenia składnikach, lecz w środkowym, w tem, co wyraża ruch czyli w słowie.

Wynika stąd oczywista konieczność ~~i gwałtowna~~ zastanowienia się przedewszystkiem nad prawidłami ruchu, gwałtowna potrzeba zbadania zakonu, którym myśl się rządzi podczas ruchu swego. Filozofowie jednak znać nie czuli tej gwałtownej, niezbędnej potrzeby, bo wyjąwszy Arystotelesa i wyrosłej z niego scholastyki nie pokusił się nikt o ustanowienie takiego zakonu. A nawet i Arystotelesowy zakon nie kompletny.

Wydobyliśmy już główne rysy myślnego zakonu z języka i praw jego; obecnie mamy zamiar dojść do tegoż wyniku z innej zupełnie strony. Przypatrując się bowiem, już nie językowi, lecz pojedynczemu któremukolwiek przedmiotowi myślenia, trudno zaprzeczyć, że najprzód widzimy jego formę zewnętrzną. Pierwszym więc myśli naszej składnikiem

będzie forma. Ale co to forma? Jest ona niewątpliwie zbiorem wszystkich zewnętrznych rzeczy jakiej przymiotów, których dosięgamy zmysłami. Jednakże nie jest to wszystko, nie jest to jedyne, co w rzeczach chwytamy i mamy. Wszak formę tę odnosimy zawsze i łączymy z jakiemś wewnętrznem jestestwem. W przeciwnym bowiem razie nie mielibyśmy jedności lecz nie ułożony, zagmatwany, niczem nie związany zbiór. Róża n.p. przesyła nam cały szereg najrozmaitszych wrażeń: znamy jej kolor, zapach, kolce i liście, ale wszystkie te przymioty nie dały by obrazu, owszem byłyby nieuporządkowaną garścią rozmaitości, gdybyśmy nie odnosili ich do jednego jestestwa a przez to nie łączyli ich w jedności obrazu. Dzieje się to drogą wniosku; robimy wniosek z przymiotów do ich jedności, do ich podmiotu, w którym tkwią i bez którego nie stanowiły by całości. W tem też główna różnica między ludzkiem myśleniem a zwierzęcem wyobrażeniem, że zwierzęta, choć dostrzegają zewnętrznej przedmiotów formy, nie odnoszą jej nigdy do żadnego wewnętrznego jestestwa. W tem objawia się przedewszystkiem ich brak rozumu.

Dla tego dziwimy się nie mało, że filozofowie definiowali myśl jakoby obraz rzeczy, imago rei; obrazy rzeczy mają i zwierzęta, różnica zaś między myślą a wyobrażeniem polega na wniosku. Myśl nasza nie zatrzymuje się przy formie lecz za pomocą wniosku podnosi się od niej do jestestwa po za nią ukrytego, pojmując to jestestwo jako coś jednego, do czego rozmaite przymioty formy zbiegają się niby obwód koła do środka jego. Tym sposobem doszliśmy do drugiego składnika myśli, do jestestwa. Obok składnika zewnętrznego (formy) odkryliśmy składnik wewnętrzny (jestestwo). Pojął i oznaczył już mniej więcej tę różnicę Arystoteles, w kategoryach substancyi i akcydensu (przypadłości). Substancya jest wewnętrzną racyą istnienia dla myśli, podczas gdy akcydens jej racyą zewnętrzną. Widzimy, że Arystotelesowa różnica

wyraża mniej więcej to samo, co nasze jestestwo i forma. Przy tej sposobności nadmienimy, że Arystoteles, robiąc podział taki, zatrzymał się na połowie drogi, zatrzymał się u substancyi, zamiast od niej dojść do subjektu. Ale o tem później.

Ile razy zaś dane są dwa momenta, wynika zawsze z nich konieczność trzeciego. Trzecim tym momentem, niezbędnym bo pośredniczącym, będzie ruch. Myśl bowiem, aby wywnioskować z formy jej jestestwo, odbywa ruch pewien. Dalej łącząc myślenie formę, która jest mnóstwem, z jestestwem, które jest jednostką, w jedno czy to rzeczy czy myśli. Otóż i ruch nowy.

Ponieważ jednak wszelki ruch może być łączący i rozłączający, a nareszcie dochodzi do równowagi w spoczynku, który jest ostatecznym jego rezultatem, przeto nie nazwiemy trzeciego składnika myślenia ogólnem mianem ruchu, lecz nazwiemy go po rezultacie, który z ruchu tego wynika. Otóż myślenie, łącząc formę z jestestwem, robi z nich jedno: to jedno jest ostatnim myślenia wynikiem.

Otrzymaliśmy więc trzy składniki myśli każdej: mnóstwo, jednostkę i jedno, które odpowiadają zupełnie trzem poprzednio przez analizę języka odkrytym kategoryom: formy, jestestwa i ruchu. Tak poprzednio forma i jestestwo, tak teraz mnóstwo i jednostka są tem co jest poruszonem i tem, co się rusza. Jedno jest przyczyną ruchu i zarazem ruch sam. Tak zaś poprzednio ruch, tak na tej nowej drodze, bez względu na język, odbytej okazało się jedno ~~ost~~ trzecim i prawdziwie żywotnym wszelkiej myśli składnikiem. To jedno daje dwom drugim składnikom ruch i byt, życie i prawdę, czy to rzeczom czy myślom. Ale tutaj doszliśmy do tegoż rezultatu, który wypowiedzieliśmy już w poprzednich paragrafach, że chcąc rozpocząć filozofowanie, trzeba najprzód i przedewszystkiem zastanowić się nad prawidłami ruchu. Wykazawszy potrzebę tę w poprzednich paragrafach przez rozbiór języka, przyrzekliśmy na wstępie tego paragrafu udowodnić tę samą prawdę na innej drodze, nie posługując się gramatyką. Zdaje

nam się, żeśmy dotrzymali obietnicy. Czas więc abyśmy już podali dawno zapowiadany zakon ruchu i myślenia.

<u>§6. Zakon myślenia, podany w logicznej formule; wzajemny stosunek, w jakim zostaje do siebie forma i jestestwo. trojaki ruch myślny; ostatnim jego wynikiem: to co jest, jest.</u>

Każdy zakon, jeżeli ma być zrozumiały, powinien być wyrażony przez odpowiednią mu formułę. Formuła naszego zakonu powinna być koniecznie formułą logiczną. Pierwszy który tego dostrzegł z filozofów, był Gioberti. Chcąc bowiem utworzyć filozofię prawdziwie katolicką, zagłębił się w dziełach niemieckich filozofów, mianowicie zaś konfessora ich Hegla. Pod wpływem heglowskiej filozofii wyrobił on swoją formułę. Otóż sam Hegel był już bardzo blizkim tej formuły logicznej i mało brakowało, że jej nie wypowiedział.

Ponieważ twierdzenie to może się wydać bardzo niezrozumiałem, trzeba przedewszystkiem zastanowić się nad różnicą, jaka istnieje między <u>formułą logiczną</u>, rzeczą w filozofii zupełnie nową, a <u>formułą idealną</u>, rzeczą również starą, jak filozofia sama. Każdy z filozofów wypowiedział jakąś formułę idealną, żaden z nich nie wypowiedział dotąd z jasną samowiedzą formuły logicznej.

Formuła logiczna wyraża zakon myślenia. formuła idealna wyraża zakon, podług którego odbywa się ruch absolutnej idei. Innemi słowy: pierwsza formuła zawiera prawa, podług których myślimy (o idei), druga zaś wypowiada zakon, podług którego istnieje idea (nie zależnie od myśli naszej). Rozumie się, że bierzemy ideę w znaczeniu, jakie jej nadali Platon i Tomasz ś., w znaczeniu najszerszem, że jest essencyą Bożą <u>o tyle</u>, <u>o ile</u> taż essencya (nie jest w sobie, lecz) staje się na zewnątrz wzorem wszech rzeczy. Platon używa w tem znaczeniu zawsze liczby mnogiej; Hegel zaś, kładąc liczbę pojedyńczą, nadał wyrazowi znaczenie odmienne. Dla ś. Tomasza jest idea rzeczą relatywną, zostającą w stosunku pewnym do stworzeń, dla Hegla

jest idea czemś pełnem i bezwzględnem, niejako całym Bogiem. Gioberti wziął ideę w drugiém pokrewném znaczeniu, także jako byt realny, kładąc na czele systemu bezforemne ente. Otóż to ente i jego intuicya są zarazem zakonem dla myślenia naszego. Myśl nasza myśli wedle tego samego sposobu, według którego wpatruje się (intuisce) w to ente, w to Będące. Tak więc dał nam Gioberti wprawdzie formułę idealną, która wyraża sposób istnienia idei, ale która przez nią i po niej opisuje także sposób myślenia naszego; dał nam formułę, która z razu jest idealna, a potem staje się logiczną.

Obecnie jednak nie zajmujemy się ideami lecz wyłącznie istotą myślenia, dla tego chodzi nam jedynie o formułę logiczną. –

Wiemy już, że całe myślenie zasadza się na ruchu, ponieważ zaś ruch ten odbywa się między dwoma składnikami, w tę lub w owę stronę, a nareszcie, jak tego wymaga istota ruchu, kończy się zawsze równowagą czyli spoczynkiem, przeto będziemy mieli trzy ~~szczegółowe~~ formuły logiczne, z których każda nie będzie niczem innem, jak osobnym względem formuły głównej, absolutnej; będziemy mieli niejako jedną formułę a trzy różne na nią względy.

<u>I. Wzgląd</u>: <u>ruch myśli wychodząc od formy idzie do jestestwa</u>.

Wyłożyliśmy już obszernie, że myślenie nasze zaczyna zawsze od formy, ponieważ jestestwa nie widzimy wprost, lecz później dopiero, za pomocą wniosku, do niego dochodzimy. Ile razy zaś filozof ~~który~~ nie od formy, lecz od jestestwa zaczyna, dostaje się niebawem w dilemmat, z którego wyjść na próżno usiłuje. Spotkało to Hegla, który zaczął od bytu bezforemnego, nieoznaczonego, czystego (~~sein~~ das reine sein). Czysty byt ten ma być podobno to samo co nic. Zgodzimy się na to, ale wtedy trudno pojąć, jakim sposobem z dwóch tych kategoryj, z bytu czystego i z niczości, powstaje trzecia kategorya <u>stania się</u> (das werden). Jest tu dilemat taki: jeżeli z czystego bytu ma się narodzić coś nowego, trzeciego, <u>stanie się</u> [illegible], to oczywiście tylko wskutek przystąpienia

jakiejś formy do owego pierwszego, bezforemnego bytu. Bo póki zostanie on bez formy, nie stanie się czemś, owszem bez zostanie tem, czem jest, to jest nieoznaczonym bytem. Ale skąd ta forma? Jeżeli nie chcemy przypisać jej nicości, która zarazem z bytem wydaje *Stanie się*, to musi być już latenter zawartą w bycie owym nieograniczonym. Ale wtedy różni się byt od nicości właśnie przez formę, a jeżeli tak, to nie od samego bytu, lecz od formy owej wypadało zacząć.

My zaczynamy od formy; ile razy zaś mamy formę, odnosimy ją wskutek wniosku do jakiegoś jestestwa. Ruch ten myśli będzie pierwszą formą ogólnego ruchu myślenia, a formuła jego pierwszym względem ogólnej formuły myślnej. Wyrażamy ją tak: *Forma powinna należeć do jestestwa.*

Forma debet pertinere ad ens.

II Wzgląd. Myśl doszedłszy za pomocą wniosku do jestestwa i zatwierdziwszy je, rozpoczyna z tą samą koniecznością, co poprzednio od formy do jestestwa, teraz nowy ruch odwrotny, obracając się od jestestwa do formy. Ale jakże wyrazimy ruch ten? oczywiście przez słowo, mające odwrotne od pierwszego znaczenie. Nie powiemy, że jestestwo należy do formy, bo nie byłby ruch ten myślny odwrotny od pierwszego, lecz użyjemy słowa: wydawać, rodzić, sprawiać i t. p. Drugą tę formułę wypowiemy tak:

Jestestwo powinno wydać formę. Ens debet causare formam.

III Wzgląd. Myśl odbyła już dwa wskazane ruchy, związała formę z jestestwem i na odwrót uznała formę za wyrób jestestwa. Ale dwa te ruchy nie są dostateczne, istota myślenia nie została w nich wyczerpniętą. Albowiem dwa owe pierwsze ruchy odbywają się po sobie, successive, wzajemny ich do siebie stosunek nie jest oznaczony. Żołądź n. p. zawiera w sobie jestestwo dębu, bez formy jego; na odwrót ścięty dąb jest formą jeszcze, ale pozbawioną jestestwa. Otóż myśl za pomocą

dwoch pierwszych ruchów zatwierdziwszy i formę i jestestwo, powinna teraz stanąć po środku i odważyć, czy forma <u>cała</u> należy do jestestwa swego, t. j. czy w formie tej nie ma nic ani zbytecznego ani brakującego, a z drugiej strony, czy całe jestestwo wyraziło się w formie swojej. Innemi słowy: czy forma odpowiada całemu jestestwu i czy całe jestestwo wyraziło się w formie? Trzecie to działanie myśli, które już nie jest ruchem, lecz obu poprzednich ruchów zrównoważeniem, wyrażamy w ten sposób:

<u>Forma i jestestwo powinny być jedno.</u>

<u>Forma et ens debent esse unum.</u>

Otóż i wytoczyliśmy trzy względy myślnego ruchu, wyraziliśmy trzy jego różne sposoby w trzech odrębnych formułach. W wszystkich tych formułach, jak łatwo o tem się przekonać, wyraziliśmy ruch trzema słowami, w których na samym spodzie tkwi słowo „być". Forma powinna należeć do jestestwa, znaczy: forma powinna <u>być</u> w jestestwie. Jestestwo powinno wydać formę, znaczy: jestestwo powinno <u>być</u> w formie, nareszcie forma i jestestwo mają <u>być</u> jedno. Tym sposobem powtarza się w trzech formułach jedna i ta sama treść: gdy bowiem forma została odniesioną do jestestwa, wtedy rzecz jest; gdy jestestwo wydało formę, wtedy znowu rzecz jest; nareszcie gdy jestestwo i forma jedno są, znowu rzecz jest. Innemi słowy znaczą te trzy formuły, że to co jest, jest; każda z nich wyraża na inny sposób ~~jeden to treść sposobów myślenia tego~~ że to, co jest, jest. Wyrażenie to może się zdawać pleonazmem i byłoby nim rzeczywiście, bez owych trzech względów. Albowiem drugie tylko „jest" brane jest w znaczeniu absolutném (= istnieje), pierwsze zaś „jest" rozumie się względnie, pod jednym z trzech wskazanych sposobów. Tylko to <u>jest</u> rzeczywiście, co pojmujemy podług jednego z trzech wskazanych sposobów <u>bytu</u>. Tym sposobem siedzi w trzech formułach zakonu jedna i ta sama treść, na spodzie, niby korzeń; treść ta, że to co jest, jest staje się ostatecznem zrównoważeniem, ostatnim zapoczątkiem myśli – a do zapoczątku tego dochodzimy trzema względami. Mamy trzy formuły względne, które się zlewają w jednej wspólnej

bezwzględnej, absolutnej. Formuła ta absolutna jest zakonem najwyższym myślenia, z niego wyprowadzimy wszystkie szczegółowe tegoż myślenia zasady, czyli principia, a potem wszystkie jego metody.

Czwarta Konferencya: dnia 20. sierpnia, w czwartek.

§7. Jedność ruchu myślnego wyjaśniona przykładem fizykalnym; różnica zasady od zakonu; wyszczególnienie zasad myślenia, zawartych w zakonie myślenia i jego formule.

Poznaliśmy, że na gruncie wszystkiego jest ruch, bez którego nic się nie dzieje; poznaliśmy, że całe myślenie ruchem jest. Robić wniosek n. p. jest niczem innem, jak odbywaniem ruchu; odnosić formę do jestestwa i na odwrot jestestwo do formy, jest ruchem. Poznaliśmy dalej, że ruch myślenia, jakkolwiek pod różnemi objawiający się postaciami, w gruncie jest zawsze jeden i ten sam.

Do podobnego rezultatu doszli uczeni w świecie fizycznym. Grove (de la corrélation des forces physiques) sprowadził wszystkie siły, działające w materyi, do jednej, którą nazwał ruchem. Prace sławnych fizyków i astronomów potwierdziły tę jego hipotezę, przynajmniej w głównych punktach. O. Secchi, w książce przed kilku laty ~~wyszłej~~ danej: dell' unità delle forze fisiche, pominąwszy, za przykładem innych uczonych, kwestyą, od kogo ruch pochodzi, stawia rezultat, że wszelkie siły, jak attrakcya, grawitacya, rotacya i t. d. nie są czem innem, jak ruchem. Uczeni zaś nazywają tę główną siłę ruchem, ponieważ nie otrzęśli się z materyalnych przesądów, a ruch wydaje im się czemś jeśli nie zupełnie, to przynajmniej (w znaczniejszej ~~w~~ części materyalnem.

Tak samo sprowadzamy wszystkie siły, działające w świecie umysłowym, do jednego pojęcia ruchu. Ruch ten jest w dziedzinie myślenia zupełnie tem, czem owa siła pierwotna i jedyna w świecie fizycznym. Czem zaś ruch ten, siła ta poruszająca całą organizacyą myślną, poznamy w antropologii. Scholastycy doszli do czegoś podobnego, postawiwszy obok intellectum patientem intellekt czynny, intellectum agentem. Otóż o tym intellekcie czynnym powiedział Tomasz ś., że (oprócz działania bożego, rozumie się) est aliquid in anima, co w niej działa, co jest niby odbiciem światła bożego. Wiadomo zaś, że wszelkie odbicie działa według tego, co odbija.

Uznawszy tedy ruch podstawą wszelkiego myślnego działania, oznaczywszy także w poprzednich paragrafach zakon, podług którego się odbywa, potrzeba teraz wynaleźć zasady, dla których szczegółowy jaki ruch tak a nie inaczej się odbywa. Każda myśl bowiem, każda rzecz, każdy czyn nareście ma swoją zasadę, swoje principium istnienia. Zasadą zaś w ogólnem znaczeniu nazywamy wszystko to, na czem będące jakie się opiera w istnieniu swojém, czyli innemi słowy: zasada jest to ten powód (ratio), z którego, dla którego i podług którego tak a nie inaczej, myśl powinna się myśleć, rzecz istnieć i czyn, czyn nareście się wykonywać.

Uderza w tej definicyi nie małe zasady podobieństwo do zakonu, zachodzi przecież między niemi ta istotna różnica, że zakon (lex, gesetz) rozciąga się na całe istnienie, podczas gdy zasada (principium, grundsatz) jest jakoby punktem wyjścia; zakon jest nieustającym regulatorem jakiegoś działania, a zasada jego źródłem i początkiem, pierwszym powodem, dla czego to działanie odbywa się tak a nie inaczej. Różnica ta okaże się najlepiej na przykładzie. Adam miał w raju obowiązek posłuszeństwa względem Boga. Otóż zasadą tego posłuszeństwa było, że Bóg miał prawo rozkazać i rozkazał; zakon zaś posłuszeństwa w tem się mieści, że to, co Bóg rozkazał, trzeba było spełnić.

Jak wszystkie rzeczy, tak w szczególności i myślenie ma zasadę swoją. Zasadą myślenia jest ten powód z którego, dla którego i podług którego myśl powinna się tak myśleć, a nie inaczej. Chodzi teraz o postawienie wszystkich zasad myślenia. Ponieważ widzieliśmy w zakonie, że myślenie odbywa się trzema względnemi sposobami a jednym bezwzględnym czyli absolutnym, przeto koniecznem tego następstwem będą trzy względne zasady myślenia a jedna bezwzględna. Nie będzie ich ani mniej ani więcej.

Są to zasady następujące. Wyliczamy najprzód trzy względne:

1° Zasada własnego, przymiot (attributum s. proprium);
2° Zasada przyczyny, causa s. causalitas;
3° Zasada tożsamości, identitas.

Bezwzględną zaś zasadą jest

4° Zasada bytu, esse.

Przypatrzmy się teraz tym zasadom z osobna. —

§ 8. Rozbiór pojedynczych zasad; zasada pierwsza; o działaniu zasad w ogóle i czynnym intelekcie; zasada druga; kilka słów o najwyższej zasadzie Gioberti'ego i porównanie jej do zasady Stworzenia.

I. Zasadą myślenia jest pojęcie przymiotu czyli właściwego (proprium). W skutek tej zasady pojmuje myśl nasza rzecz jakąś nie jako będącą w sobie i niezależną, lecz należącą do czegoś innego czyli będącą jego przymiotem. Ta zasada ~~wyrażona~~ zawarta jest w pierwszej formule logicznej; wskutek niej bowiem odnosi myśl nasza każdą formę do jakiegoś jestestwa. Czego czynić nie moglibyśmy, gdyby zasady ~~tej~~, powodu do tego nie było w myśleniu naszem. Doświadczenie, jakkolwiek rozwija w nas zasadę, nie zdoła jednak jej utworzyć.

Przy tej sposobności nadmienimy, że ta oraz inne zasady, które są wszystkie niby kategorycznemi imperatywami wewnątrz nas, każącymi nam tak myśleć a nie inaczej, otóż wszystkie te zasady, którym na ślepo jesteśmy posłuszni, stanowią razem to, co się nazywa intellectus agens, podczas gdy intellectus patiens jest zbiorem samychże idei (pojęć) i zupełnie różny od pierwszego.

Zasadom tym przypatrujemy się wewnątrz umysłu naszego; widzimy, jak wszelki ruch podług nich się odbywa. One tylko są nam wrodzone, nie zaś żadne idee. Pytanie teraz, czy ruch ten zasadniczy, sam powstaje z siebie, czyli innemi słowy: czy zasady te same wprawiają się w poruszenie czy też wskutek innej, zewnętrznej przyczyny. Na pytanie to odpowiadano rozmaicie; zdaje nam się, że rzecz się ma w sposób następujący.

W myśleniu odróżniamy dwie strony, wewnętrzną i zewnętrzną; jedna jest przez drugą zawarunkowana. Każde pojęcie zależy od formy zewnętrznej, od wyobrażenia, i bez niego powstać nie może, co już ś. Tomasz zauważył: opus est, convertere se ad phantasmata. Tak i zasady owe: choć istnieją w nas od narodzenia, potrzeba jednak pewnego impulsu z zewnątrz,

który je drzemiące dotąd w możliwości, spoczywające in potentia, przyprowadza w rzeczywistość, przemienia je na będące in actu. Inaczej rzecz się dziać nie może, albowiem omne, quod movetur, ab alio movetur.

Umysł nasz tedy, w głównej swojej władzy, aby doszedł do aktu, potrzebuje zewnętrznej pobudki. Prawda, że pierwszą i główną pobudką jest P. Bóg, ale P. Bóg nie porusza nas wprost, nie działa nigdy bez współdziałania drugich przyczyn, causarum secundarum. Itak choć P. Bóg działa w nas wewnętrznie, działa on jednak zależnie od przyczyn zewnętrznych. Otóż temi ~~działa~~ przyczynami zewnętrznemi, które możliwość (in potentia) zasad naszych zamieniają w rzeczywistość, są umysły już wykończone, już in actu będące. Umysły te używają bezustannie zasad i formuł logicznych, zatwierdzają je ciągle, na każdym kroku; ~~działanie~~ zatwierdzanie to działa na dziecko, obudza jego intelekt uczniowy, dotąd trwający w możliwości, i wywołuje w nim pierwszy akt, potem drugi, potem następne. Gdyby obudzenie to nie przychodziło z zewnątrz, pozostał by intelekt na zawsze w możliwości, gdyż sam o własnej sile nie może się przemienić w rzeczywistość, a świat zewnętrzny, materyalny, także obudzić go nie zdoła, bo przyczyna niższa nie wydaje skutku wyższego. Intelekt zostawiony samemu sobie, doszedłby do mniejszej doskonałości, a nigdy dalej. Gdy raź intelekt już został obudzonym, wtedy działa na mocy zasad swoich, nie podług ślepej wiary, lecz wewnętrznego przekonania. Zewnętrzna przyczyna, która go obudziła, nie jest jego ultima ratio, jego mistrz najwyższy, lecz tylko okazyą, przyczyną drugorzędną, która gdy dokazała swego, traci swoją wartość, bo intelekt raz obudzony, potem już o własnej sile się rozwija. –

Zanim przejdziemy do drugiej zasady, wspomnęmy że zasada przymiotu jest w porządku myślnéj organizacyi pierwszą i że dopiero za jéj pomocą inne się pojmują.

<u>II Zasadą myślenia</u> jest pojęcie przyczyny, lex causalitatis. W skutek niéj pojmujemy, że jedno coś sprawia coś drugiego, a mianowicie, jak to opiewa druga formuła logiczna, że jestestwo sprawia albo wydaje swoją formę. Zasada jest w ten sposób wyrażona

najogólniej, bo też wydawać jest najogólniejszą z wszystkich przyczyn. Zależy bardzo wiele od tego pojęcia, które stawiamy na czele przyczyn.

Gioberti n.p. przyjął za pierwszą zasadę myślenia, że Będące stwarza istniejące, l'ente crea l'esistenze. Tym sposobem zamknął on wszystkie kategorye przyczyn w kategoryi stworzenia, jakoby była najwyższą. Ale tak nie jest. Ona nie obejmuje wszystkich, bo poza nią stoją, jako wyższe, n.p. objawianie się, rodzenie i t. d. Wskutek tego zasadniczego błędu stał się system Gioberti'ego antichrześcijańskim, albowiem wynika z pierwszego owego aksyomatu, że P. Bóg musiał świat stworzyć, że stworzenie jest niezbędnym przedmiotem jego essencyi. Wszelka bowiem formuła logiczna wyraża konieczność, która się zawsze sprawdza.

Kiedy zaś mówimy, że jestestwo wydaje formę, nie twierdzimy, że wydaje formę swoją essencyalną, lecz wszelką formę. Taka forma jest także rzeczą, sprawioną przez jestestwo i wydaną przezeń na zewnątrz.

Myśl n.p. jest formą naszego umysłu, a umysł znowu essencyalną formą naszego ja. Otóż jakkolwiek myślenie jest essencyalną formą naszego rozumu, mogą jednak pojedyncze myśli wystąpić zewnątrz nas, odłączyć się od nas, w kształcie słów. Każde takie słowo jest formą naszego umysłu, bo umysł je wydał, ale raz wypowiedziane, powtarza się ono, niezależnie od nas, czy w książkach czy ~~u~~ przez usta innych, staje się czemś samodzielnem, w sobie istniejącem, jak książka, ~~kto~~ przez nas napisana, która istnieje potem dla siebie i nawet nowe rodzi myśli. –

Fakt ten wyjaśni nam nieco stosunek, zachodzący między Bogiem a światem przezeń wydanym. O ile świat jest myślą bożą, należy on niewątpliwie do essencyalnej formy Bożej. Wszystkie ideae aeternae rerum należą do essencyi i do formy essencyalnej Bożej; należą jednem słowem: do Bóstwa. Ale P. Bóg stawia te same idee, przez słowo swoje odwieczne, zewnątrz siebie, niby punkt jeden, z którego mają się rozchodzić na zewnątrz. Ten punkt jeden, ostatni, staje się potem samodzielnem jestestwem i objawia się w własnej

swojej formie. Nie mniej jednak pozostaje forma ta, choć oddaloném, ale zawsze odbiciem formy bożej; tak iż Bóg jest zawsze na dnie wszech rzeczy. Dla tego nazywa się ens entium.

Powiedzieliśmy już nieco wyżej, że zasada ta druga myślenia zamknięta jest w drugiej formule logicznej, która brzmi: Jestestwo powinno wydać formę.

§9. Dalszy ciąg o zasadach myślenia; trzecia zasada; czwarta zasada bytu; różnica jej od trzech innych zasad.

Piąta Konferencya: dnia 24. sierpnia, w poniedziałek

III Zasada. Widzieliśmy, że dwie pierwsze zasady wyrażają dwa różne myślnego ruchu kierunki. Trzecia zasada wyraża jego spoczynek. Kiedy bowiem odbywszy dwa wspomniane już ruchy od formy do jestestwa i na odwrót od jestestwa do formy, zrównoważymy ich wyniki, pojmujemy je jako coś jednego. To pojęcie, w skutek którego pojmujemy coś jako jedno i to samo z czemś drugiem, nazywamy pojęciem tożsamości a zasadę zasadą tożsamości, principium identitatis. Ta zasada, na sposób dwóch poprzednich, zawarta jest w trzeciej formule logicznej, że forma i jestestwo powinny być jedno. Wynika stąd, że prawdziwa tożsamość może tylko zachodzić między tem, co jest ściśle jestestwem a tem, co jest ściśle formą; między rzeczami zaś staje się tożsamość niepodobną, istnieje tam tylko podobieństwo. —

Wspomnieliśmy gdzieś, ~~że~~ w nasieniu jest już ~~forma~~ jestestwo drzewa, ale nie ma tam jeszcze jego formy; otóż, gdy nasienie wyrosło w drzewo całkowite i będące w pełni swego życia, wtedy całe jestestwo drzewa urzeczywistniło się w tej formie, a na odwrót forma jest zupełnego jestestwa wyrazem, i nie zawiera ani mniej ani więcej, jak ono. Stąd forma i jestestwa zupełnie jedno są, tak iż niepodobna oddzielić je od siebie. Forma i jestestwo zlały się zupełnie w jedno, utworzyły coś trzeciego, t. j. rzecz ~~p~~ prawdziwą. Prawdziwa rzecz będzie tożsamością formy i jestestwa; ale zarazem pokazuje przykład ten, że można tylko mówić o tożsamości formy z jestestwem (w rzeczy), ale nigdy o tożsamości jednej rzeczy z drugą rzeczą. Dwie krople wody mogą być zupełnie do podobne, ale nie będą nigdy jedno, nie

utworzą nigdy coś trzeciego, w którem by były jedną i tą samą rzeczą. Będą to zawsze dwie różne rzeczy.

Przebiegliśmy cały zakres ruchów, jakie odbywa myśl między formą a jestestwem; innych ruchów być nie może, jak owe trzema zasadami objęte. Pozostaje jednak jeszcze jedna i to

IV Zasada, nazywa się zasadą Bytu, principium essendi — Nazwaliśmy zaś ją niesłusznie czwartą zasadą, bo ona nie stoi na równi z trzema pierwszemi; te bowiem są względnemi tylko, ona zaś jest bezwzględna, jest Zasadą Zasad, Zasadą par excellence, ona tkwi w trzech pierwszych zasadach zupełnie tak samo, jak na dnie trzech Względów Formuły logicznej ujrzeliśmy jedno i to Samo: to, co jest, jest. Zasada absolutna Bytu opiewa, że coś jest, czyli że wynik ruchu myślnego, że owo połączenie dwóch kresów, między któremi myśl biega, ma swoją przyczynę istnienia, swoje trwanie.

To też nie mała zachodzi różnica między Zasadą bezwzględną a trzema pierwszemi; te bowiem tłumaczyły nam ruch kresów, terminów, ta zaś wyjaśnia rezultat ruchu terminów, a ten rezultat właściwie już nie jest ruchem, lecz trwaniem. Pojmujemy że coś jest i musi być, oto pojęcie prawdziwego bytu, ale zanim dojdziemy do tego pojęcia, powinniśmy wprzódy przebyć trzy owe pierwsze chwile bytu. W każdym bowiem Byciu zawarte są trzy składniki, wyrażone w trzech względnych Zasadach myślenia. Zasada zaś bezwzględna tłumaczy nam, jaka jest racja tego bytu i jaka przyczyna jego trwania.

§ 10. Ciąg dalszy o czwartej zasadzie; fałszywe filozofów zapatrywanie na pojęcie bytu; czwarta zasada zawarta w trzech pierwszych, jak natura Boża w trzech Trójcy osobach

Inni filozofowie zapatrują się zupełnie odmiennie od nas na pojęcie Bytu; oni nigdy nie starali się wykazać trzech w Byciu składników i powstałej z nich jedności. A przecież myśl to taka prosta. Ile razy chcemy rzecz jaką podciągnąć pod ogólne pojęcie Bytu, napotykamy zawsze trzy składniki, i wprawdzie najprzód jej formę, niejako objawienie się, zatwierdzenie się na zewnątrz, jej exystencyą. Exystencya jest bytem objawiającym się pod jakąkolwiek formą, bo bez formy exystencyi być

być nie może. Ale exystencya nie jest czemś zupełnem, ona jest tylko wyrażeniem czegoś, powinna więc mieć w sobie coś, co istnieje. Każda existentia musi mieć swoje ens. Mamy więc zewnętrzną formę i wewnętrzne jestestwo. Dopiero z ich połączenia powstaje byt czyli esse.

Widzimy ~~nam~~ więc, jak pojęcie bytu na trzy rozpada się chwile, i mówiąc zaś o Zasadzie Bytu, myślimy oczywiście o trzeciej chwili, która łączy exystencyą z jestestwem, czyli o tem, co jest. Filozofowie zaś, nie mając odpowiedniego klucza, pomieszali też trzy chwile, skąd powstała nieszczęśliwa hipoteza o wewnętrznej Bytu intuicyi i cały Ontologizm. Twierdzili, że widzimy czystą exystencyą, że Byt staje się przedmiotem formalnym myśli naszej – tymczasem tak nie jest; Byt obleczony formą jakąś nie może stać się przedmiotem intuicyi, myśl nasza pojmuje tylko ruch jego, trwanie jego, ale to trwanie jest w sobie czyste niczem, jeżeli go nie odniesiemy do poprzednich momentów.

<u>Uwaga</u>: Troistość momentów napotykamy w Bożym Bycie; są one bowiem zawarte w definicyi, którą P. Bóg dał sam o sobie: ja jestem ten, który jest.

Odróżniajmy więc zawsze stale i dobitnie trzy chwile bytu, gdyż pomieszanie ich pociąga za sobą zupełne zaciemnienie pojęć i zawiłość mowy. Mianowicie odróżniajmy Będące, o ile jest, t.j. <u>ens</u> od Będącego, które jest zasadą bytu, odróżniajmy ens od principium essendi (esse). Do czego zaś dochodzi pomieszanie tych pojęć, okazał najwymowniej Hegel, którego sofistyka wyłącznie na niem polega i bez niego byłaby niemożliwą. I tak zaczyna Hegel od czystego bytu (das reine Sein); ten czysty byt nie może być niczem innem, jak zasadą bytu, esse, czyli połączenie dwóch terminów (exystencyi i jestestwa) – Hegel jednak, wbrew wszelkiej logice, bierze go w pojęciu jestestwa. Ale wtedy byt powinien zwać się, nie wyrazem „Sein" lecz „etwas" (jestestwo, ens), to jednak byłoby niemożebnem stawiać antitezę, że byt = nic, bo gdyby był powiedział: jestestwo = nic (etwas = nicht) byłaby śmieszność takiego twierdzenia uderzyła wszystkich na samym wstępie. – (O. Semenenko odsyła po dalsze objaśnienia do wymienionej wyżej: Biesiady filozoficzne)

Jak poprzednio wzmiankowane formuły logiczne okazały się na końcu tylko względnemi formami jednej formuły wyższej, bezwzględnej, tak samo absolutna Bytu Zasada zawartą jest w trzech względnych myślenia zasadach. Albowiem, kiedy forma należy do swego jestestwa, mówimy, że coś jest, to samo mówimy, gdy jestestwo wydało swoją formę, a forma i jestestwo jedno są. W każdym z tych trzech wypadków zawsze coś jest, t. j. mamy za każdym razem pojęcie Bytu. Gdy zaś bliżej przypatrujemy się temu stosunkowi, okazuje się, że każda z trzech względnych Zasad Myślenia różni się zupełnie od dwóch pozostałych, podczas gdy między nią a Zasadą absolutną ~~nie tylko~~ żadna nie zachodzi różnica, lecz zupełna istnieje tożsamość.

Zjawisko to bardzo ciekawe, bo jest odbiciem praw, których słucha i któremi się rządzi Istota samego Boga. I w Bogu mamy trzy Względy, t. j. trzy Osoby, które się między sobą różnią zupełnie, ale każda z nich równa się Zasadzie absolutnej, t. j. Naturze Bożej, skąd mówimy o trzech osobach w Bóstwie ale tylko o jednej Naturze.

§ 11. Pogląd na przedmiot filozofii ze stanowiska Zasad myślenia; porównanie tych zasad do zasad, któremi wypowiadają inni filozofowie.

Po wyłożeniu Zasad myślenia i zestawieniu ich z formułami logicznemi, pokazuje się cały przedmiot filozofii w świetle nowem, jaśniejszem. Powiedzieliśmy bowiem, że ogólnym przedmiotem filozofii jest Będące; potem odróżniliśmy w tem Będącem trzy oblicza. Otóż ~~ogólna~~ bezwzględna Zasada Bytu rządzi ogólnym przedmiotem filozofii; całe Będące a zatem, wszystko co ~~podpada pod~~ czem się filozofia zajmuje, podpada pod absolutną Zasadę Bytu. Trzy zaś Będącego oblicza rządzą się trzema względnemi myślenia Zasadami, i wprawdzie pierwsza formuła logiczna oraz wyrażona przez nią pierwsza Zasada myślenia odpowiadają pierwszemu Będącego obliczu, które nazwaliśmy Prawdziwem. Skoro bowiem forma należy do jestestwa, wynika, że o rzeczy każdej sądzimy z formy – rzecz będzie prawdziwą, jeżeli forma do

niej należy. Na odwrót jestestwo o tyle jest prawdziwe, o ile wyraziło się w formie.

Przykłady: Prawdziwość portretu zależy od tego, czy wszystkie rysy Osoby portretowanej w nim zostały oddane; nie można sądzić o prawdziwości jego, ~~bez~~ nie robiąc tego porównania. Tak samo będzie słowo prawdziwem, jeżeli w niem cała myśl została wyrażoną; trzeba więc porównać ~~jedno~~ pierwsze z drugą, lub na odwrót.

Druga formuła logiczna, że jestestwo wydaje formę, i druga zasada myślenia, zasada przyczyny, odpowiadają Dobremu. Gdy bowiem jestestwo wyda wszystko, co ma w sobie, gdy urzeczywistni wszystkie skarby swoje na zewnątrz, wtedy rzecz będzie dobra.

Przykłady: Bóg przypatrzywszy się temu, co stworzył, nazwał je dobrem, ponieważ forma Stworzeń ~~nie wyrażała~~ mniej, lecz wszystko, co zawierały ich jestestwa wewnętrzne.

Trzecia formuła logiczna, że forma i jestestwo jedno są, i trzecia zasada myślenia, zasada tożsamości, odpowiadają Doskonałemu i Świętemu; doskonałemu, jeżeli mowa o istotach bezrozumnych, a świętemu, gdy chodzi o istoty rozumne, duchowe. Doskonałość w jednym a świętość w drugim przypadku zasadza się na tem, że istota wszystkiemi władzami, które są w jej jestestwie, ~~dochodzi~~ powinna dojść do formy, od Boga jej przeznaczonej; kiedy wszystko, co jest in potentia w jestestwie, znajdzie ~~ie~~ się in actu w formie, tak iż forma i jestestwo zupełnie do siebie przypadną i stanowić będą tylko jedno, t. j. Byt ~~jeden, czy~~ będzie czy to święty czy doskonały. —

Rozpoczęliśmy Zakon myślenia od Zasady Własnego, proprii, ponieważ z niej wypływają następne. Tymczasem większość filozofów nietylko, że nie postawiła zasady tej na początek teorji myślenia, lecz nawet otwarcie nie nazwali jej zasadą. Co tem ~~mniej~~ dziwniejsza, że na niej ~~właśnie~~ opiera się ważny podział atrybutów istotnych i przypadłych (attributa essentialia et accidentalia), jako też klasyfikacja na rodzaje, gatunki i t. d.

Zamiast tego stawiają filozofowie na czele zasadę bytu, którą tak wyrażają: idem non potest simul esse et non esse. Ale umieszczanie tej zasady na czele

innych, nie jest niczem uzasadnione, nie wypływa z niczego. Potem wyrażają je w sposób ujemny, podczas gdy my postawiliśmy wyrażenie dodatnie; nie potrzeba bowiem długiego namysłu, aby się przekonać, że długa łacińska formuła nie twierdzi nic innego, jak nasze: to, co jest, jest.

Jako drugą zasadę stawiają logicy tak zwane prawo rationis sufficientis, które w ten sposób wyrażają: ex nihilo fit nihil, co oczywiście wyraża negatywnym sposobem to samo, cośmy dodatnio wypowiedzieli w formule logicznej: jestestwo wydaje formę.

Trzecią zasadą u logików jest principium identitatis, wyrażone temi słowy: quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se; długi frazes, nie wyrażający tożsamości tak dokładnie, jak nasze prawo: forma i jestestwo ~~pewnemy~~ jedno ~~być~~ są. Albowiem w naszej formule wyraźnie powiedziano, że tożsamość może tylko zachodzić między formą a jestestwem, czego nie ma w formule łacińskiej. Okazaliśmy powyżej przykładem dwóch kropli wody, że o tożsamości dwóch rzeczy nigdy mowy być nie może, tylko o tożsamości formy z jestestwem swojem.

Trzy te przytoczone zasady przyjmowali logicy bez racji i nie przejrzawszy ich żadnym genetycznym sposobem; najważniejsza zaś zasada własnego nie uchodzi u nich za zasadę i tylko milczkiem jest przyjmowaną.

Szósta Konferencya: dnia 26. sierpnia, w środę.

§ 12. O metodach myślenia; co to metoda?, trzy metody ~~bez~~względne i jedna absolutna; rozbiór pierwszej i drugiej metody.

Ustanowiwszy zasady wszelkiego myślenia, potrzeba, abyśmy oznaczyli jego metody. Odpowiedzmy naprzód na pytanie: co to metoda? Jest ona niczem innem, jak drogą, którą myśl idzie, kolej, którą myśl przebiega.

Uważając wszelkie działanie ludzkiego umysłu za ruch, rozróżniamy w tym ruchu trzy chwile: ogólne prawa, podług których ruch ma się odbywać, czyli zakon jego; powtóre punkt wyjścia, siła popychająca, bez której ~~ruch~~ nie ~~[illegible]~~ rozpocznie się, a nareszcie droga, którą się odbywa. Prawda, że już zakon niejako wskazuje drogę, ale jest to

oderwana, ogólna teorya, którą trzeba urzeczywistnić w praktyce i szczegółowo przeprowadzić. Dla tego powiemy, że Zakon tylko ogólny wskazuje ruchu kierunek; zasada zaś jest punktem wyjścia tegoż kierunku i pobudką całego ruchu; oczywista więc ~~rzecz~~, że drogę ~~[illegible]~~ będzie zależną od dwóch tych czynników; będzie ona uwarunkowaną przez ~~kierunek~~ prawa ruchu i przez impuls, dany mu w chwili rozpoczęcia. Innemi słowy: metoda będzie zależną od Zakonu i od zasad myślenia. Zatem idzie, że będzie tyle metod, ile formuł logicznych i zasad myślenia. Ponieważ zaś odkryliśmy trzy względne a jedną bezwzględną i formułę i Zasadę myślenia, możemy już a priori oświadczyć, że trzy będą metody względne a jedna bezwzględna, czyli absolutna. Przypatrzmy im się z bliska, aby się przekonać o prawdziwości naszego przypuszczenia.

<u>Uwaga</u>. Jak każdy ruch myślny wychodzi od jakiejś zasady, tak i metoda ma swój punkt wyjścia w jakimkolwiek pewniku, który będzie jej Zasadą. Najwidoczniej to w matematyce, gdzie postawiwszy pewnik jaki, n.p. że całość większa jest od części, wyprowadzamy z niego wszelkie następstwa. Otóż drogę, którą od pewnika się idzie czy to do jednego następstwa czy to do całego ich szeregu, nazywa się <u>metodą</u>. Wynika stąd, że <u>metoda</u> może być <u>większą</u>, gdy chodzi o cały taki, nieraz bardzo przejrzany szereg następstw, czyli o zastosowanie metody do całej wiedzy. W tym sensie mówimy o metodzie Kanta, Hegla. Gdy zaś tylko o jedno lub kilka dojść następstw, nazywamy <u>metodę taką małą</u>.

X Trzy względne metody nazywają się: <u>indukcya</u>, <u>dedukcya</u> i <u>ekwacya</u>; absolutna zaś czyli bezwzględna metoda zowie się <u>affirmacya</u>. Rozbierzmy z nich najprzód indukcyę.

<u>I. Metoda. Inductio, metoda wniosku</u>. Opiera się na pierwszej Zasadzie myślenia t.j. Własnego, oraz na pierwszej formule logicznej, odnoszącej formę do jestestwa. Droga ta myślna odbywa się w ten sposób, że ze skutków wnosi się na przyczynę, z objawów

na ich źródło, z formy na jestestwo, czy to w pojedyńczym akcie myślenia, czy w złożonym z wielu.

<u>Przykład pojedyńczego wniosku</u>: Brat Paweł dobrze i rozsądnie mówi, widać, że porządnie myśli.

<u>Przykład złożonego wniosku</u>: że brat Paweł dobrze i rozsądnie mówi, a to pokazuje, iż porządnie myśli, że dalej brat Paweł jest dla wszystkich łaskaw, a to pokazuje, iż ma dobre serce, że nareszcie we wszystkiem sprawiedliwie postępuje, a to dowodzi, iż ma prawe sumienie, więc mając i myśl porządną i serce dobre i sumienie prawe, brat Paweł jest doskonałym człowiekiem.

<u>Uwaga</u>. Indukcya jest jedną z metod, której obok innych codziennie używamy w myśleniu. Odkąd ludzie myślą, była ona zastosowywaną, a przez pierwszego Arystotelesa dokładnie opisaną. Chcieć jednak wszystkie inne metody i w ogóle całe myślenie sprowadzić do indukcyi, jest szaleństwem, wywracającém wszelkie zdrowego rozsądku prawa. Na to szaleństwo zdobył się <u>Bakon Werulamski</u> w swojém "novum organum", za to zdobył głośną, choć wcale nie zasłużoną sławę, a dzisiaj idzie w zapomnienie. Józef de Maistre napisał dwutomową krytykę Bakonowego systemu i wykazał dobitnie jego czczość i przewrotność.

<u>II. Metoda Wywodu</u>, <u>Deductio</u>, opiera się na zasadzie przyczyny i drugiéj formule logicznéj, wyprowadzającéj formę z jestestwa. Myślenie idąc tą drogą wyprowadza z każdéj przyczyny jéj skutki, z wewnętrznéj treści jakiéj istoty jéj objawy, z centrum jego peryferia, z jednego mnóstwo, z jestestwa formę. Każdy akt téj metody, może być, jak pierwszej, albo pojedyńczy albo złożony.

<u>Przykład pojedyńczego wywodu</u>: Pawełek porządnie myśli, więc niezawodnie dobrze i rozsądnie mówi.

<u>Przykład złożonego wywodu</u>: Pawełek jest doskonałym człowiekiem, albowiem ma myśl porządną i serce dobre i sumienie prawe.

I pewno, że ma myśl porządną, bo dobrze i rozsądnie mówi, i nie może mieć serca niedobrego, kiedy jest łaskaw dla wszystkich – i koniecznie ma prawe sumienie, skoro tak we wszystkiem sprawiedliwie postępuje.

Uwaga. Metoda wywodu stoi w odwrotnym stosunku do metody wniosku.

§13. Rozbiór trzeciej metody; porównanie tych trzech metod z ~~z~~ metodami, podawanemi dotąd przez logików; o zwartej metodzie czyli absolutnej.

III. Metoda zrównania, Aequatio, której nie napotykamy w podręcznikach logicznych, chociaż w praktyce zawsze i ciągle znaną jest i zastósowywaną, opiera się na zasadzie tożsamości, oraz na trzeciej formule logicznej, łączącej w jedno formę i jestestwo. Używanie tej metody bardzo jest wszechstronném i rozległém. Ponieważ bowiem w każdém twierdzeniu zawartą jest w możliwości (virtualiter) i ujemna jego, a co tożsamości się tyczy, także przypada i do nietożsamości, bo contrariorum eadem est ratio, przeto myślenie używa tej metody nie tylko dodatnio, zatwierdzając tożsamość ~~porównywając~~ jestestwa z formą, lecz i w sposób ujemny, zaprzeczając tożsamości, gdzie jej nie ma. Prócz tego za pomocą tej samej metody zestawia myślenie nie tylko formy i jestestwa, lecz i rozmaite formy, jedne obok drugich i rozmaite jedne obok drugich jestestwa. Oczywiście że wtedy o tożsamości już mowy być nie może, bo ta tylko między formą a jestestwem zachodzi; nie mniej jednak, za pomocą tej metody, rodzi wtedy i wywołuje myślenie o podobieństwie lub niepodobieństwie, równości lub nierówności, jedności lub niejedności, czy to form z formami, czy to jestestw z jestestwami. Przez to powstaje cały szereg nowych, bardzo ważnych i ciekawych operacyi myślnych, jak analogia i t. d.

Przykład dodatni zrównania między jestestwem a formą: Cała postać zewnętrzna tego człowieka maluje jego charakter, jest to człowiek prawy, szczery, czcigodny. Przykład zaś ujemny, odwrotny: Cała postać zewnętrzna tego człowieka jest istną komedyą; rzekłbyś

świętoszek, a to niepoń i rzezimieszek.

<u>Przykład zrównania między formą a formą:</u> A = A; albo prawie A = B, zaś B = C, więc i A = C. Cała matematyka opiera się na zrównaniu form z formami; ale podobne zrównania napotykamy także w innych myślenia dziedzinach, n. p: wymowa Demostenesa jest pełna życia i prawdy, wymowa Cycerona tylko dziełem sztuki.

<u>Przykład zrównania między jestestwem a jestestwem:</u> Człowiek, który żyje tylko dla świata i dla uciech tego żywota, podobny jest do zwierzęcia, które także tylko docześnie patrzy i smakuje jedynie w tem, co obecnie dogadza.

Wykazaliśmy istnienie trzech odrębnych metod myślenia, których nie przyjęliśmy dowolnem przypuszczeniem, lecz które genetycznie wyprowadziliśmy z trzech zasad wszelkiego myślenia. Logicy, nie mając (całkowicie) tych zasad, nie mają oczywiście ani wszystkich metod z nich wypływających; mają bowiem tylko dwie metody, w których to szczególnie uderza zjawisko, że jedna z nich nie ma zasady, zatem niejako zawieszona jest w powietrzu. Przyjmują bowiem logicy tylko dwie metody: indukcyą i dedukcyą; pierwsza, jak to okazaliśmy, wynika i opiera się na Zasadzie Własnego; ponieważ jednak logicy nie uznawają tej zasady, przeto indukcya u nich na niczem nie oparta. Nawzajem odwrot, jedna z zasad, wspólna i logikom i nam, zasada tożsamości, (z której wyprowadziliśmy metodę zrównania) u nich bezpłodną pozostała, bo metoda ta im nie znaną. I tak mają oni jednę zasadę, bez wypływającej z niej metody, i jednę metodę bez podpierającej ją zasady. U nas zaś trzy zasady i trzy wyrastające z nich metody. –

<u>IV. Metoda Zatwierdzenia, Affirmatio</u>; jest metodą absolutną, ponieważ jest wspólna trzem pierwszym, ponieważ w każdej z nich się powtarza a na odwrot wszystkie trzy w niej się zamykają. Logikom jest ona nieznaną, gdyby zaś kto za metodę uznać jéj nie chciał,

Tatwo go przekonać, że affirmacya jest wszędzie i że wszelkie działanie myśli naszej jest afirmacyą. Opiera się ta metoda na absolutnej zasadzie Bytu i na ogólnej formule logicznej, że to, co jest, jest; w skutek tego zatwierdza ona wszystko to, cośmy uznali za Będące, nie pytając się, jakim do tego doszliśmy sposobem. Jak zaś ogólna zasada Bytu tkwi w trzech względnych zasadach myślenia, tak samo absolutna metoda zawarta jest w zupełności w każdej z trzech metod względnych. Bo i wniosek zatwierdza, i wywód zatwierdza i równanie zatwierdza. Tym sposobem okazuje się w ~~zasadach~~ metodach ta sama trójstość, ~~związana~~ ~~jedna~~ absolutna Jedność, którą wykazaliśmy w formułach logicznych i w Zasadach. Jedna bezwzględna formuła logiczna i trzy względy; jedna powszechna zasada Bytu a trzy względne istnienia sposoby; jedna absolutna metoda a trzy zależne od niej, względne myślenia drogi. –

§ 14. Różnica między naszym punktem wyjścia we filozofii, a Dekartowym; skutki zatem dwie; przegląd ostatecznny i porównanie naszych Zasad i Metod z Zasadami i Metodami nowożytnej filozofii.

Siódma Konferencya: dnia 28 sierpnia, w piątek, ś. Augustyna.

Wielki nastał we filozofii przewrot za sprawą Dekarta (1596 – 1650). Aż do jego wystąpienia panowała filozofia scholastyczna, chociaż bardzo już zachwiana, i podkopana zrazu wykładaniem się różnych zawartych w niej a sprzecznych między sobą ~~[illegible] w niej [illegible]~~ żywiołów (~~ostatni~~ ostatni nominaliści), potem zarzutkami włoskich filozofów z czasów tak zwanego odrodzenia się nauk (wiek XV i XVI), nareszcie Bakona Werulamskiego, w części współczesnego (+ 1622) Dekartowi. Ostatni jednak i stanowczy cios zadał scholastyce Dekart (Des Cartes, Cartesius). Zepchnięta z tronu cofnęła się do klasztorów dominikańskich i seminaryów Jezuitów, gdzie zrazu próbowała walki przeciw nowemu systemowi. Ale Jezuici, ~~z~~ początku zacięcie wystąpiwszy przeciw Dekartowi, przyjęli później system swego wychowańca. Później Locke doszedł do wielkiej wziętości, jego filozofia prawie czysto materyalistyczna, przełożona z angielskiego na język łaciński, zajęła miejsce obok Dekarta w seminaryach

duchownych, a scholastyce pozostało tylko smutne po klasztorach wegetowanie a niebawem zapomnienie.

Otóż Dekart wprowadził zupełnie nowy sposób myślenia. Był on wielkim matematykiem i oddał tej nauce niezmierne usługi, mianowicie stworzywszy nieznaną przedtem algebrę. Ale wielcy matematycy są nie zawsze także wielkimi metafizykami, przeciwnie wydarza się to bardzo rzadko (jak w Leibnitzu). Umysł bowiem matematyczny, rozwinięty jednostronnie, góruje w metodzie równań, w metafizyce zaś nie jednej tylko, lecz wszystkich potrzeba używać metod myślenia. Z tego samego powodu metafizykom trudno być zarazem dobrymi matematykami.

Otóż Dekart wypowiedział zdanie, że myśli czyli pojęcia (ideae) są obrazami rzeczy (imagines rerum), przez co uniemożebnił wniosek z formy na jestestwo (skoro bowiem idea jest obrazem rzeczy, powinniśmy wprzód znać czy to przypuszczać istnienie jestestwa, aby potem sądzić o jego obrazie. Ale myślenie postępuje sobie przeciwnie: nie znając z początku jestestwa, ino same formy, wyprowadza zeń potem za pomocą wniosku jestestwa; logiczny ten porządek myślenia Dekart zupełnie przewrócił) a równocześnie zwichnął kardynalny dogmat scholastyków, że idea nie jest czemś jednolitém, lecz złożoném, niejako zjednoczeniem formy i jestestwa.

Twierdzili bowiem scholastycy, że widzimy najprzód zmysłowy obraz rzeczy, species sensibilis. Ale ten obraz zmysłowy nie jest pojęciem rzeczy, nie jest ich ideą; potrzebuje on światła od umysłu i sam mu go na wzajem daje, bo umysł bez niego nie wiele by wiedział. Umysł bowiem czynny, intellectus agens, bierze ten obraz zmysłowy i wydobywa z niego wszystko co się pojąć daje, co jest intelligibile. Stąd istota ludzkiego pojmowania składa się zarówno z ducha i z ciała; żadne pojęcie nie jest czy to wyłącznie duchowe czy to wyłącznie zmysłowe, lecz złożone z obu pierwiastków. Tylko pierwszy obraz ów nasuwający się zmysłom, owa species sensibilis, jest czemś pojedynczém, bo czysto zmysłowém, ale widzieliśmy że myślenie go nie używa, że on potrzebuje uduchowienia przez intellectus agens. Intellectus zaś agens jest

owém światłem, z którego rozum czerpie siłę wydobywania z obrazów zmysłowych wszystkiego tego, co w nich jest duchowém. Tym sposobem rozum, tworzy idee, podług przyrodzonych mu praw myślenia, a każda taka idea jest już czémś czysto umysłowém. Idea jest pojęciem rzeczy, ~~jakiem ona~~ nie jaka jest, lecz jaka powinna być, ~~a~~ ona jest sama w sobie, ona nie jest obrazem rzeczy, lecz z obrazu wyciągniętym, od niego oderwanym życiołem myślnym, powszechnym, ogólnym.

Dekart ten co dopiero wyłożony sposób myślenia i porządek rzeczy zupełnie przewrócił, a przez to dodał do braku, dającego się czuć w scholastyce, jeszcze brak drugi. Stąd filozofia jego choruje na podwójny niedostatek: jeden przejęty w spuściźnie po scholastyce a drugi własny, samodzielny. Błąd scholastyki bowiem w tem, że nie sięgając po za formę, po za pojęcie umysłowe, nie odnosiła go do żadnego jestestwa. Do tego dodał Dekart błąd drugi, że od obrazu zmysłowego nie odróżnił formy umysłowej, która jest ducha samego wyrobem.

Za ustaleniem się tych niedostatków poszło najniedokładniejsze pojmowanie myślenia i ruchu jego; to też kuszono się nadaremnie o oznaczenie jego prawideł; zestawiono je empirycznie, tak jak nasuwały się przypadkowo, bo nie było umiejętnej metody na ich wynalezienie. Wspomnieliśmy już kilka razy o Zasadach i Metodach myślenia, przyjmowanych przez logików, wyliczymy je tutaj raz jeszcze w krótkości. Naczele stawiając

1) Zasadę bytu, principium essendi, wyraża się tak: unum idemque non potest simul esse et non esse.
2) Zasada przyczyny, principium causalitatis: ex nihilo nihil fit.
3) Zasada tożsamości; principium identitatis: quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.

Oto zasady, do których doszli logicy sposobem empirycznym, biorąc prosty fakt myślenia i w nim odkrywając prawie przypadkowo te zasady; jest to nic więcej

jak gołe postawienie faktów, bez uzasadnienia, bez genetycznego między sobą powiązania. To też nie dziw, że zakon ich nie kompletny, bo nie mają Zasady Własnego, którą na pierwszem miejscu umieściliśmy.

Gdy od zasad przechodzimy do metod, jeszcze większa panuje konfuzya, bo metody wyrastają z Zasad, a każdy błąd w teoryi Zasad objawia się zaraz w powiększonych rozmiarach w teoryi metod. Nie wiedząc nic o genetycznym związku między jedną a drugą chwilą myślnego ruchu i nie zdoławszy kwestyi Zasad przenieść na stały grunt umiejętnych badań, mniej jeszcze szczęśliwie postąpili sobie z ~~teoryą~~ kwestyą metod, w której doszli do teoryi daleko mniej kompletnej a daleko więcej zawieszonej w powietrzu.

Przyjmują bowiem dwie tylko metody: indukcyą i dedukcyą a nie znają ani metody równania ani zatwierdzenia. A nawet dwie owe przez nich uznane metody nie opierają się na niczem, chyba na ślepym trafunku, bo podczas gdy u nas każda metoda z właściwej jéj wypływa zasady, u nich podobnego matczynego stosunku między zasadami a metodami być nie może, gdyż nie przyjmując zasady Własnego nie mogą indukcyi z nikąd wyprowadzić. A metoda dedukcyi prawdopodobnie także trafunkowi tylko zawdzięcza swoje istnienie, a nie umiejętnemu z Zasady Przyczyny wyprowadzeniu, bo gdyby na téj drodze została była odkrytą, byliby zapewne zpróbowali, azali dwie inne Zasady, Bytu i Tożsamości, także nie ~~mają~~ rodzą odpowiednich metod. A wtedy byliby je odkryli niewątpliwie. —

Tak więc mają podręczniki logiki obok niekompletnego szematu Zasad, dwie tylko metody, z których jedna nie ma odpowiedniej Zasady, t. j. żadnej zgoła podstawy, żadnej racyi istnienia. Z trzech zaś Zasad jedna tylko urzeczywistnia się w metodzie ~~swojej~~ sobie właściwej, podczas gdy drugie dwie nie zdobyły się na metody, zostały bezpłodnemi.

My zaś odkryliśmy trzy związane między sobą względne zasady, objęte jedną ogólną zasadą absolutną, a z nich wyprowadziliśmy genetycznie, z wielką logiczną ścisłością, trzy odpowiadające im najzupełniej i jak one względne metody, objęte, jak tamte, jedną metodą absolutną. Po naszej stronie umiejętne badanie a jako rezultat: pełność teoryi; po stronie nowoczesnych logików ~~tra~~ funkcją kierujących się, niczem nie uzasadniony empiryzm a wynikające z niego niedostatki i czczość w teoryi.

§ 15. Podział całej filozofii na trzy wielkie działy, na Ideosofią, Ontosofią i Enotikosofią. Każdy z tych działów rozpada się na mniejsze oddziały. Rozbiór całego podziału.

Za nim pójdziemy dalej, powinniśmy zastanowić się nad przedmiotem filozofii i nad częściami, na które się rozpada. Podaliśmy już wyżej, na początku naszych konferencyj, główny podział, tutaj rozbierzemy go szczegółowo. Będzie to dla nas obecnie bardzo łatwą rzeczą, gdyż opisane przez nas narzędzie myślenia, owo logiczne organum, które znamy teraz w zupełności, ~~będzie~~ służy nam za nić przewodnią po przez cały podział.

Wszystko, co jest, składa się z trzech rodzajów: myśli, rzeczy, czyny. Wiemy już, że wspólna treść ich, t. j. Będące ma niejako trzy oblicza: prawdziwe, dobre, doskonałe albo święte. Podział ten, podany przez nas na samym początku a pożyczony od doświadczenia i zewnętrznego faktu, wydaje ~~nam~~ się teraz, po ogłoszeniu zakonu myślnego, zupełnie uzasadniony, gdyż ma w nim swój powód wewnętrzny i swoją rację istnienia. Trzy bowiem Będącego oblicza odpowiadają najzupełniej albo formie albo jestestwu albo wzajemnemu ich połączeniu.

Chcąc więc filozofią podzielić sposobem rodzimym i podług natury rzeczy, trzeba w niej trzy odróżnić części, odpowiadające trzem owym składnikom myślenia:

I część: nauka o formie;

II część: nauka o jestestwie;

III część: nauka o zobopólnej jedności formy i jestestwa.

Takie to będą trzy główne części filozofii, wynikające z wewnętrznej jej istoty.

<u>I Część.</u> Forma jakaś nie może właściwie istnieć sama przez się i <u>w rzeczy</u> jest ona zawsze połączona ze swojem jestestwem, bez którego istnieć nie może; ale <u>w myśli</u> może forma istnieć sama w sobie. Możemy bowiem za pomocą myślenia rozkładać rzecz każdą ~~z~~ na składniki, możemy formę odłączyć od jestestwa i rozważać ją niezależnie od jestestwa. Ale forma taka, oderwana od jestestwa i będąca ~~tylko~~ abstrakcyą może tylko istnieć w myśli, lub raczej jest myślą, bo się od niej nie różni wcale. Ponieważ zaś jestestw nie znamy wprost, lecz tylko z form o ich istnieniu wnosimy, przeto filozofia musi zaczynać od form, a ponieważ formy nie są czem innem, jak myślami, przeto cała pierwsza część filozofii zajmować się będzie wyłącznie myślami.

Chodzi teraz o nazwę tej części. Przedmiotem jej, rozważać ruch myślny podług trzech metod i zasad, ale w dziedzinie czystej formy, o ile jest myślą, i niczem więcej. Nauka ta nazywa się dotąd logiką. Ale czy nazwa ta stosowna? Logika znaczy właściwie to samo co prawo myślenia (λογική) czyli kanon, Organum myślenia. Wyraz byłby bardzo dobry, gdybyśmy mieli wyłącznie na względzie subjekt myślący, bo wszelki ruch myślny tego subjektu odbywa się w myśli, logos (λόγος). Ale nauka każda ma także przedmiot i od niego zwykle się nazywa, trzeba więc wynaleźć <u>nazwę</u> objektu, aby po niej ustanowić nazwę całej nauki. Najlepiej odpowiada tej potrzebie wyraz grecki idea (εἶδος, ἰδέα) uszlachetniony przez Platona, odnoszący się do myśli, o ile jest forma pomyślaną. Ponieważ zaś idea oznacza sama z siebie już formę, przeto moglibyśmy całą część tę filozofii nazwać <u>ideologią</u>. Ale wyraz ten będzie potrzebny i właściwszy dla szczegółowego poddziału, główną zaś część nazywamy ogólnym wyrazem: <u>ideosofią</u> t. j. mądrością idei czyli formy.

<u>II Część filozofii</u> zajmuje się jestestwem. Jestestwo, jak i forma, nie może istnieć samo w sobie, ale podczas gdy forma, od jestestwa odłączona, cieszyć się może myślnym Bytem, jestestwo (formy pozbawione) tego zaszczytu nie

dostępuje. Albowiem jestestwo bez formy jest dla myśli ludzkiej czem zerem lub pozbawionym wszelkiej rozciągłości punktem. I tak jak zera lub punkta jedne od drugich się nie różnią, tak i jestestwa bez formy nie dadzą się od siebie odróżnić. Gdy zaś pomyślę jestestwo razem z formą, mam natychmiast rzecz. Żeby tedy myśleć o jestestwach, trzeba myśleć o rzeczach. Że zaś rzecz każda jest rzeczą przez swoje jestestwo, przeto ta część filozofii odnosi się głównie do jestestw; o formach wtedy tylko mówiąc, gdy są w rzeczy, t. j. jeśli połączone z jestestwem i o ile połączone są z jestestwem. Nazywamy tę część, odpowiednio do treści, z greckiego <u>Ontosofią</u> t. j. mądrością lub nauką o jestestwach (ὄν, to co jest; ὄντως, rzeczywiście).

<u>Uwaga</u>. Część ta rozpada się aż na dziewięć działów, t. j. na trzy ogólniejsze działy, z których każdy po trzy mieści w sobie mniejsze oddziały. Będziemy o nich mówić obszernie. Tutaj nadmienimy tylko, czem powodowaliśmy się w podzieleniu tej części. Otóż rozważamy przedewszystkiem wszelkie, najrozmaitsze jestestwa, których całość nazywa się światem. Ale tak jak forma nie zdolna wypełnić myślenia naszego, lecz takowe po za sobą odsyła do jestestwa, jako do ostatniej i rzeczywistej dla formy racyi bytu, tak i świat cały i jestestwa go składające, można, obrazowo mówiąc, uważać niejako za <u>formę</u>, która nie ma w sobie racyi bytu, lecz która o tyle tylko jest, o ile odnosi się do jestestwa. Tą racyą bytu dla świata jest Bóg. Świat wszystek zostaje od Niego zawisłości; nie mając w sobie racyi istnienia, potrzebuje każde z jego jestestw punktu, w którym się styka i opiera na Bóstwie. Dla tego nazywa się Bóg jestestwem jestestw a cały świat jego ideą. I tak będzie świat niejako formą, rozumie się w bardzo przenośnem znaczeniu, którego prawdziwem jestestwem ~~jest~~ Bóg.

Wychodząc więc z tego punktu widzenia, trojsty podział przedmiotu, objętego tą częścią filozofii, wypływa z jego istoty najnaturalniejszym sposobem. Pierwszy bowiem dział prawić będzie o świecie, drugi o Bogu a trzeci o wzajemnem odnoszeniu się świata do Boga a Boga do świata. Każdy zaś z tych trzech działów obejmuje po trzy mniejsze oddziały. Ale o tem później. —

III Część filozofii zajmuje się Jednem, t. j. zastanawia się nad potrzebą połączenia formy z jestestwem i nad prawami ich połączenia. Mowa zaś wyłącznie o połączeniu formy z jestestwem w stworzeniach rozumnych, obdarzonych wolną wolą. Albowiem w bezrozumnych stworzeniach odbywa się połączenie to fatalnie, podług praw ślepych i bez żadnego ze strony tych stworzeń udziału. Będzie więc mowa o tem zjednoczeniu tam, gdzie o samych rzeczach, t. j. w Ontosofii.

Znawszy na się rzecz z rozumnemi stworzeniami, Człowiek, jako ~~fom~~ rzecz obdarzona formą i władzami, i żyjący według tej formy i władz należy także do Ontosofii, do nauki o jestestwach. Ale prócz owej formy naturalnej, fizycznej jest człowiek przeznaczony do wyższych celów, ~~jak~~ niż do utrzymania równowagi z fizyczną formą. Człowiek przeznaczony do formy społecznej życia, do wyższych celów wspólnych, bądź w naturalnym porządku moralnych, bądź w nadprzyrodzonym porządku, którego przynajmniej domyślać się filozofia może i powinna. Człowiek tedy na to obdarzony rozumem i wolną wolą, aby jestestwo swoje rozwinął w wyższą formę, a forma ta myśl Boża złożona w nim w zarodzie, jako wymagalność, jako potrzeba, która gdy nie zostanie spełnioną, jednostka będzie [illegible], nieszczęśliwą, bo nie dojdzie do wyrobienia całej formy i do zjednoczenia jestestwa swego z tą formą.

Widno, że ten ruch do wyrobienia formy i połączenia dokładnego formy z jestestwem, odbywa się podług pewnego zakonu, podług pewnych praw. Będzie to

osobną naukę, mającą swoją własną zasadę, drogę i cel, przedmiot swój, podstawę i metodę; a wreszcie swój początek, środek i koniec.

Trzecia więc i ostatnia część filozofii wykłada o tem, jak Jestestwo, wolną wolą i rozumem obdarzone, jednoczy się, łączy się, dochodzi do formy najzupełniejszej i najdoskonalszej, jemu przeznaczonej, bądź tu na ziemi w życiu społecznem i historycznem, bądź tam w wieczności u Boga.

Od tego połączenia, zjednoczenia nazywa się ta część filozofii Enotikosofia od greckiego wyrazu enotikos (ἑνωτικός, jednoczący, jednoty), wyrażający to połączenie.

Bezstronny Sędzia przyzna bez trudności, że nasz wykład filozofii zupełnie samorodny, wypływający z samej istoty myśli ludzkiej, bo odpowiadający najzupełniej trzem jej składnikom: formie, jestestwu i jednemu. Rozkład ten wyczerpuje cały przedmiot filozofii, bo przedmiotem jej Będące, a nie opuszczono żadnego ~~wykładu~~ względu, z którego na Będące można się zapatrywać. I tak zajmuje się pierwsza część myślami a więc prawdziwem, druga część uczuciami a więc dobrem, trzecia część czynami a więc świętem.

Tym sposobem każdemu z możliwych względów na Będące odpowiada osobna gałęź filozofii; a jak wszystkie owe względy logicznie jednoczą się w absolutnej Idei Bytu, tak i rozmaite filozofii odnogi zrastają się w organiczną całość, która jest nauką o Będącem.

§16. Pojęcia przestrzeni, czasu, oraz inne kategorye wynikają z myślnego Zakonu. Rozbiór pojęcia przestrzeni; trzy rodzaje takowej, zupełnie od siebie oddzielone.

Ósma Konferencya: dnia 14. września, w poniedziałek.

Podaliśmy w głównych zarysach prawa czyli raczej zakon myślenia, z czego wypływają zupełnie naturalnym sposobem rozmaite następstwa, które przejdziemy po kolei. Nasuwają się zaraz na samym początku dwa pojęcia czasu i przestrzeni, potem wszystkie tak zwane Kategorye, których wyliczenie i oznaczenie stanowi główną zasługę Arystotelesowej filozofii: substancya i akcydens, możliwość i rzeczywistość czyli potentia i actus, nareszcie forma i

materya. Wszystkie te pojęcia wynikają z naszego zakonu myślenia. Albowiem główną treścią tego zakonu jest pewien ruch i równowaga ruchu, obok tego intuicya ~~pewna~~ tego ruchu i ~~tej~~ równowagi, będąca jądrem ludzkiej myśli. Z tej intuicyi myślnego ruchu wynika pojęcie przestrzeni jako i czasu. Zastanowimy się najprzód nad

Pojęciem przestrzeni. Zasadza się ono według wszystkich filozofów na tem, że jedno jest obok drugiego, aliud juxta aliud. Pojęcie to powstaje w sposób następujący. Wiemy że forma należy do jestestwa i na odwrót jestestwo wydaje formę, czyli że odbywa się między formą i jestestwem ruch myślny, którego ostatecznemi kresami są właśnie forma i jestestwo. Przecież nie zatrzymujemy się nigdy przy tym ruchu, lecz idziemy dalej aż do jego równowagi, tam gdzie forma i jestestwo już nie wydają się jako dwa odrębne drugiego ruchu kresy, lecz jako całość zjednoczona. Gdy zaś, zamiast dochodzić do najwyższego, najdokładniejszego pojęcia, wyrażającego jedność i tożsamość formy i jestestwa zatrzymamy się w drodze, i zamiast na ruch i rezultat jego zwrócimy uwagę na dwa punkta skrajne, wśród których się odbywa, wtedy mamy już coś obok drugiego, mamy pewne rozszerzenie, oddalenie pewne, a tem samem pojęcie przestrzeni.

Że razy więc formę do jestestwa, lub kilka form do jednego odnosimy jestestwa, mamy relacyę już to punktu do punktu, już to szeregu punktów, np. peryferyi do jednego punktu centralnego. Wszelkie zaś dwa punkta, ~~wraz~~ postawione obok siebie, wszelka peryferya odnoszona do jakiegoś środka, jest już utworzeniem powierzchni, prawda, że dosyć niedokładnie, której zespoleniem, w całość zjednoczeniem jest ruch odbywający się od jednego ku drugiemu kresowi.

Że zaś takie na istotę przestrzeni zapatrywanie się nie jest urojone, dowodzi, a przynajmniej wyjaśnia w sposób jaskrawy definicya materyi. Wiadomo dzisiaj powszechnie że materya nie z różnych składa się atomów, lecz we wszystkich ciałach elementarnych jedne i te same znachodzą się atomy, które w coraz inny sposób połączone, coraz inne tworzą molekule, a tem ~~samem~~ coraz inne stanowią ciała.

Jeżeli zaś tak, to istota i jakość materyi nie od atomów zawisły, bo te będąc wszędzie te same, za wszem zupełnie neutralnemi, jakość zaś materyi zależy od coraz innego natężenia siły, łączącej jeden atom z drugim. I tak dwa atomy, które prawie w niczem nie różnią się od punktów, pozbawionych wszelkiej rozciągłości, postawione obok siebie i zespolone pewną siłą, stanowią cząstkę materyi, posiadającą i jakość i wielość.

Porównywając ten fenomen z myślną przestrzenią, dochodzimy do wniosku, że dwa punkta, postawione obok siebie, stanowią we fizyce materyą a w idealnem pojęciu przestrzeń, czyli przestrzeń jest to aliud juxta aliud. Zupełnie zaś otwarcie wyrażonem jest to pokrewieństwo bliskie materyi i przestrzeni w dawniejszej definicyi: przestrzeń jest to wzajemny do siebie stosunek części, składających materyą; spatium est mutua inter se relatio partium, quae materiam constituunt.

Że zaś takie wyobrażenie o przestrzeni nie panuje powszechnie, pochodzi stąd, że nie odróżniano odeń rozmaitych wyobrażeń pokrewnych, co obecnie czyniąc, lepiej jeszcze wytłumaczymy rzeczywistą przestrzeni istotę.

Napotykamy przed innemi pojęcie rozciągłości, extensio, różniącej się od przestrzeni w tem, że w niej więcej zwracamy uwagę na jakość, qualitatem, podczas gdy w pojęciu przestrzeni kładziemy więcej wagi na ilość, quantitatem. Skoro bowiem przestrzeń bez ruchu pomyślaną być nie może, i z niego dopiero wynika, oczywista rzecz, że z dwóch różnych punktów zapatrywać się można na ten ruch, widząc z siebie przestrzeń, albo li tylko czynność jego mając na względzie, albo też wyrób, rezultat tejże czynności. W pierwszym razie mamy pojęcie więcej idealne, metafizyczne, w drugiem więcej realne i fizyczne; w pierwszym uwzględniamy więcej ideę ruchu, jego energią (extensio), w drugiem zaś więcej kresy tegoż ruchu, realne punkta wśród których się odbywa (spatium).

Gdy zaś rozważamy przestrzeń lub rozciągłość jedynie z tego względu, że pojedyncze części następują natychmiast po sobie, każda po tej, która ją poprzedza, że między częściami nigdzie nie ma najmniejszej przerwy, wtedy powstaje idea następstwa nieprzerwanej ciągłości, continuum, która już wielce jest

zbliżoną do pojęcia czasu, chociaż niem jeszcze nie jest, ponieważ wyobrażamy sobie jeszcze punkta obok siebie; Będzie to ilość ciągła, quantitas continua, przedmiot geometryi.

Gdy zaś ciągłość ruchu przerywamy, już to zatrzymując go, już to na nowo rozpoczynając, nie mamy już ciągłości matematycznej, lecz fizyczną podzielność, bo w świecie nie ma bezustannego następstwa, tam wszystko jest przerwane, podzielone. To nowe pojęcie, contiguum jest przedmiotem algebry i arytmetyki, obie nauki zajmują się quantitatibus discretis, podczas gdy quantitates continuae są przedmiotem geometryi.

§17. Czy przestrzeń jest idealna czy też realna? różne definicye przestrzeni; stosunek przestrzeni do materyi.

Przystępujemy do kwestyi bardzo ważnej, która przez długi czas nieustychanie niepokoiła filozofów, czy przestrzeń jest czemś realnem czy tylko pojęciem naszem, czy spatium jest reale czy też ideale tylko. Z naszego punktu widzenia i za pomocą naszego zakonu rozwiązuje się kwestya ta bez trudności.

Wiadomo, że Kant ogłosił czas, przestrzeń (oraz inne logiczne kategorye) czystemi subjektywnemi formami myślenia, zatem idealnemi (tylko przyznawał istnienie, któremu nie odpowiada żadna rzeczywistość. Zasługa jego w tem, że uznał je formami myślenia, a priori naszemu myśleniu przyrodzonemi, błąd jego w tem, że uważał je tylko za formy myślenia, i za nic więcej. My zaś wiemy, że zakon myślenia jest zarazem zakonem istnienia, inaczej nie miałby on najmniejszej wartości, najmniejszej podstawy. Myśl każda o tyle tylko jest prawdziwa, o ile odnosi się do jakiegoś jestestwa, ruch myślny o tyle tylko prawdziwy, o ile odpowiada mu ruch w rzeczach; Jeżeli więc ruch myślny tworzy w nas pojęcie przestrzeni, to ono o tyle tylko ma w sobie prawdziwej rzeczywistości, o ile odpowiada mu przestrzeń rzeczywista zewnątrz nas, spatium reale.

Z odróżnienia przestrzeni idealnej od realnej, których Kant nie zdołał od siebie oddzielić, wynikają bardzo ciekawe następstwa. Chodzi bowiem o stosunek przestrzeni do materyi. Otóż póki mowa o spatium ideale, pojmujemy przestrzeń jako coś pierwszego, a materyę dopiero przez

nią i w niej. Gdy zaś mowa o spatium reale, wtedy istnieje oczywiście przestrzeń tylko tam, gdzie materya, a gdzie nie ma materyi, tam i ruchu nie ma, zatem nie ma i przestrzeni.

Tak więc nie ma miejsca próżnego, cały świat wypełniony materyą, ale poza materyą świata i realną przestrzenią sięga znowu przestrzeń myślna. Taki zachodzi wzajemny stosunek między jedną a drugą przestrzenią. Pamiętając na to, ocenimy wartość rozmaitych definicyj, jakie podano o materyi lub o przestrzeni.

Definicya n.p. przestrzeni, jakoby była capacitas continendae materiae, znajdziemy bardzo zabawną.

Innem jest pytanie, na które odpowiedzieliśmy już kilka wierszy wyżej, czy jest próżnia, przestrzeń próżna, vacuum. Wielu filozofów, mianowicie wszyscy materyaliści, począwszy od Demokryta a nie wyjmując Gassendi'ego, uważali vacuum za coś w sobie istniejącego, które nie jako obejmuje i zawiera w sobie materyą. Otóż fizyczne takie vacuum na żaden sposób istnieć nie może, bo nie może mieć ono żadnych, najmniejszych relacyj, zatem w takiem vacuum nie ma nic, coby istniało obok czegoś drugiego, zatem nie ma przestrzeni; i fizyczne vacuum sprzeciwia się do gruntu pojęciu przestrzeni.

Ale może istnieje vacuum idealne, w myśli naszej? to również jest niemożliwem, bo idealne vacuum nie ma w sobie żadnej relacyi, żadnego ruchu, żadnych kresów, zatem jest ono niczem, które się nawet nie da pomyśleć.

Newton połączył w dziwny sposób realną przestrzeń z próżnią, twierdząc, że przestrzeń aż do granic świata doczesnego jest wypełniona, w czem oczywiście miał słuszność; za granicami zaś świata doczesnego zaczyna się vacuum, gdzie siedzi P. Bóg i gdzie on wszystko jak najdokładniej widzi i poznaje. Wykazaliśmy, że vacuum nie istnieje, zespolenie więc dwóch pojęć, pełnej i próżnej przestrzeni, jest rubaszną kontradykcyą. Mówimy wprawdzie, Deus in spatio non habitat, ale to zupełnie co innego.

Kartezyusz uważał przestrzeń za wypełnioną przez materyą: omnia plena et quidem physice plena. Twierdzenie to wielce zbliżone do prawdy, tylko nawzajem pomieszane są w niem dwa pojęcia, które należało zachować w odrębnej niezależności. Przestrzeń bowiem nie jest materyą, ona tylko relacyą, zachodzącą między cząstkami materyi.

Dziewiąta Konferencya: dnia 18. września.

§ 18. Pojęcie czasu wypływa tak samo z Zakonu Myślnego, jak pojęcie przestrzeni; rozbiór pojęcia; czas istnieje nietylko idealnie lecz realnie także; trzy chwile czasu: teraźniejszość, przyszłość i przeszłość; czem one właściwie i stosunek ich do czasu. Czas realny, między formą a jestestwem.

Zupełnie tym samym sposobem, którym z Zakonu Myślnego wyprowadziliśmy pojęcie przestrzeni, wydobywamy z niego i pojęcie czasu. Jednakże dwa te pojęcia są w pewnej do siebie opozycyi, albowiem przestrzeń zasadza się głównie na istnieniu jednego punktu obok drugiego, czas zaś zmienia tę wzajemną dwóch punktów pozycyą, stawiając jeden po drugim. Stąd można obustronny dwóch pojęć stosunek oznaczyć niejako obrazem krzyża, którego długością będzie czas, podczas gdy przestrzeń stanowi jego szerokość.

Na tę zasadniczą definicyą czasu, że jest jedno po drugiem, zgadzają się mniej więcej wszyscy, stąd trzeba go nazwać przedewszystkiem następstwem, sukcessyą, tak jak przestrzeni odpowiada głównie idea rozciągłości, rozszerzenia. Wypływa zaś także czasu pojęcie z naszego Zakonu Myślnego, gdyż w nim to nietylko dwóch obok siebie mamy kresów, pomiędzy któremi odbywa się ruch myślny i które są rzeczą przestrzeni, lecz oprócz nich mamy ideę samego ruchu.

Otóż ruch ten, choćbyśmy go pojęli szybkim, jak lot błyskawicy, jest zawsze następstwem, przechodzeniem po przez różne części. Jeżeli zaś z natury ruchu wynika zawsze pojęcie następstwa i z nim, są tedy nieodzowne, a ruch znowu jest główną, jeżeli nie jedyną, naszego Zakonu Myślnego podstawą, to oczywiście prawdziwem jest nasze twierdzenie, że pojęcie czasu tkwi już i zawarte jest w Zakonie Myślnym. Stąd musimy o czasie to samo, co o przestrzeni powiedzieć, że jest pojęciem rodzimem, istniejącem samodzielnie w myśli naszej, nie zależnem od tego, co się zewnątrz nas dzieje. Owszem, myśl nasza nie byłaby myślą, gdyby nie miała sama z siebie [illegible] w ruch myślny, gdyby potrzebowała do tego empiryi, zebranej w świecie zewnętrznym (jak twierdzą niektórzy). Ale wnikać w istotę ruchu myślnego, znaczy to samo, co mieć intuicyą następstwa, ruchu, czyli, co na jedno wychodzi, czasu.

Nie wynika stąd jednak, że czas tylko jest formą myślną, i że go nie ma zewnątrz nas, w świecie. Rzecz się ma przeciwnie. Zadaniem bowiem zdrowej i prawdziwej filozofii jest, nie tworzyć praw chromych, lecz tylko takie ustanawiać, którym odpowiada żywa rzeczywistość, ażeby tym sposobem istniała zawsze najzupełniejsza harmonia między myślą a rzeczą. Jeżeli więc jest w myśleniu naszém prawo na czas, to musi być czas i zewnątrz nas, jak to wykazaliśmy co do przestrzeni, gdzie idealnemu postawieniu obok siebie dwóch kresów miłu myślnego, czyli formy i jestestwa, odpowiada najzupełniej istnienie obok siebie atomów materyi. Myślenie bowiem na to jest, aby brało rzeczy w siebie, musi więc mieć takie same, co rzeczy, formy, jeżeli działanie jego ma być możliwém. Prawda, że jak przestrzeń, tak i czas, ma racyą swoją przed poznaniem czasu zewnątrz nas, a nawet czasu zewnętrznego poznać nie można, póki nie ukonstytuował się czas w myśli naszej, ale mimo to i właśnie dla tego powinien być zewnątrz nas także czas, aby rzeczywistość odpowiadała myśli, inaczej bowiem i myśl nasza i sam zakon, nie mające żadnej odpowiadającej im rzeczywistości, będą bardzo dziwacznym fantomem.

Idzie teraz o to, aby przypatrzyć się czasowi zewnętrznemu, podług prawideł czasu wewnętrznego. Otóż czas zewnętrzny okaże się

1) ~~jako~~ w stosunku formy do jestestwa, dla tego że między niemi zachodzi następstwo: wszelka forma nie od razu stawa gotowa, lecz wychodzi z jestestwa stopniowo, zatem w następstwie pewném. Ruch ten, wskutek którego forma wysnuwa się z jestestwa, nazywamy czasem. Kiedy bowiem patrzymy na formę i odnosimy ją w myśli do jestestwa, jako do wyprowadziciela formy, wtedy przebiegamy oczywiście w myśli wszystkie chwile, które były przed urzeczywistnieniem formy, to jest jej przeszłość. Kiedy znowu przypatrujemy się rozwijającej się formie, jej rodzeniu się, wtedy mamy ją niejako równolegle obok nas samych i chwytamy ją w teraźniejszości. Nareszcie myśl nasza nie zatrzymując się przy rozwijającej się formie, przy jej teraźniejszości, uzupełnia ją, wyobraża ją sobie taką, jaką ma być kiedyś, wyprowadza całą formę, której jeszcze nie ma, z głębi jestestwa, gdzie ona dotąd drzemie. To już

stosunek <u>przyszłości</u>. Tak więc myśl nasza posiada w sobie to, co w rzeczach dzieje się istotnie.

Gdy zaś trzem tym chwilom czasu przypatrzymy się uważnie, poznamy w nich natychmiast względne stany jakiegoś nieukończonego ruchu; bezwzględna zaś chwila czasu nastaje wtedy, gdy ruch między formą i jestestwem dojdzie do zupełnej równowagi, gdy forma nie rozwija się dalej, bo ona wyraża całą treść jestestwa, jestestwo zaś nie wysila się dalej (bo już wszystko wydało ze siebie); jest to jedynie rzeczywista, <u>bezwzględna teraźniejszość</u>. Ale miejsce jej nie na tym ruchomym, bezustannie zmieniającym się świecie. Potrzeba, aby Stwórca wyrzekł do formy magiczne słowo: zatrzymaj się. Wiemy, że stan taki nastąpi w życiu przyszłem; ~~[illegible]~~ że tam będziemy w równowadze, w wiecznej młodości; wtedy nie będzie już następstwa po sobie rozmaitych stanów, ale nie będzie też już czasu, który zasadza się na przechodzeniu formy do jestestwa i ~~jestestwa~~ do formy, lecz będzie to jedna, nieustająca chwila, prawdziwa teraźniejszość, wykluczająca i przeszłość i przyszłość.

Trudno sobie stan taki wyobrazić; jakie takie o nim pojęcie dać nam może anorganiczna materya, która czasem miliony lat trwa w nieruchomości swojej, aż nie przystąpi skąd do niej przyczyna i nie wyrwie jej z tej wiecznej niezmienności ~~swojej~~. Ale to niedokładny, z daleka naciągnięty obraz, żeby dać nam, przyzwyczajonym do pojęcia ~~[illegible]~~ czasu, wyobrażenie o tem, co już nie jest czasem, lecz <u>trwaniem</u>, <u>duratio</u>.

<u>Trwanie</u> jest wyższe nad czas, ono zamyka czas w sobie, samo nim nie objęte, i jest dwojakiego rodzaju: może ono być niezmiennem, a taką będzie cała nasza wieczność. Z niezrozumienia tego pojęcia, zadawano sobie wiele niepotrzebne co do wieczności pytania, n. p. czy kary będą wieczne lub nie. Przecież gdy kto dojdzie do stanu przeklętych, do piekła, to już nie ma tam dla niego następstwa, doszedł do zupełnej równowagi między winą a karą, i pozostanie w niej na zawsze. Dusze zaś w czyśćcu nie są ~~jeszcze~~ w równowadze, one jeszcze są w ~~równowadze~~ drodze, dla tego nazywa je Kościół viatores,

one podlegają jednak warunkom czasu, dla tego doznają one przemian, dla tego możliwem jest dla nich owyższenie.

__§19. Dalszy ciąg o czasie; czas w stosunku formy do formy czyli czas fizyczny; czas duchowy i fizyczny połączony w istotach złożonych z ducha i materyi;__ __zakończenie o czasie.__

Poznaliśmy istotę czasu, i sposób, którym pojęcie to wypływa z zakonu myślnego; zastósowaliśmy potem czas wewnątrz nas będący, t. j. czas myślny, do rzeczywistości, t. j. zaczęliśmy poznawać czas zewnętrzny podług prawideł czasu wewnętrznego i przeszliśmy pierwszą formę tego czasu, istniejącego między formą a jestestwem. Ciągniemy teraz dalej zastósowywanie pojęcia czasu do czasu zewnętrznego i przechodzimy od stosunku wzajemnego pomiędzy formą a jestestwem do

__2) czasu istniejącego w ruchu form__, nie uwzględniając ~~zapominając~~ o więcej ruchu formy do jestestwa. Same formy mogą mieć ruch swój, jak to widzimy w świecie zewnętrznym, w ruchu materyi. Jest to ruch formalny, nie dotykający w niczem jestestwa, ruch ten, czysto fizyczny, __zewnętrzny__, może być nieustający, jak w rotacyi ciał niebieskich dokoła osi swoich, lub w ruchu niezwykłym planet naokoło słońca, księżyców naokoło planet swoich.*) Cały świat opiera się na ruchu i nie byłby niczem bez niego; wszędzie w świecie ruch, jednych form dokoła drugich form lub ku nim, a gdzie ruch, tam i czas, chodzi tylko o to, aby ruchowi temu nadać pewne miary; takich miar dostarcza wzajemne położenie księżyca, ziemi i słońca.

Od podwójnego ruchu, który dotąd poznaliśmy, raz między formą a jestestwem, a drugi raz między formą a formą, i czasu odpowiedniego temuż podwójnemu ruchowi, przechodzimy do

__3) czasu w istotach, złożonych z ducha i materyi.__ Obydwa poprzednio wyłożone rodzaje czasu, są w nich połączone, jest zatem w nich czas podwójny. W istocie czysto duchowej, n. p. w aniele, odbywa się ruch między jestestwem a formą jego, gdzie można jego osobę uważać za jestestwo, a jego substancyą anielską za formę. W istotach zaś złożonych z ducha i ciała, odróżniamy nie tylko jak w aniołach, osobę duchową, jako jestestwo, od substancyi duchowej jako formy, lecz ~~obie razem, czyli całego ducha~~ przybywa jeszcze do nich substancya ciała, która będzie jakoby materia formata, podczas gdy substancya duchowa będzie jej forma formans.

*) __Uwaga.__ Ruch ten nazywamy zewnętrznym, fizycznym, w opozycyi do ruchu wewnętrznego między formą a jestestwem, o którym mówiliśmy w drugiej połowie przeszłego §, a który zupełnie różny od ruchu __wewnątrz nas__. Albowiem od ruchu i czasu, które są wewnątrz nas, przeszliśmy do ruchu i czasu zewnątrz nas; ten czas jednak __zewnętrzny__, tak przez nas nazwany, ponieważ panuje w świecie zewnętrznym, może być albo __wewnętrzny__, gdy oznacza wzrost formy z jestestwa, albo czysto zewnętrzny, gdy tylko fizyczny oznacza ruch jednej formy do drugiej. N. p. ziemia nasza, za nim stała się ~~była~~ tem, czem jest, przechodząc z stanu gazowego jeszcze przez rozmaite chemiczne przemiany do stanu stałego, przebyła czas __wewnętrzny__, bo oznaczający jej wzrost wewnętrzny, zbliżenie jestestwa ziemi do coraz doskonalszej formy. Ale ruch ziemi naokoło osi swojej lub do koła słońca, nie dotyka w niczem jej wnętrza, jej jestestwa, które podczas tego ruchu pozostaje zupełnie tem samem. Jest to ruch formy ziemnej do koła formy słonecznej, nie dotykający w niczem ich jestestw, a mierzący się czasem zewnętrznym.

Substancya cielesna, przyswajając sobie coraz nowe atomy, rozwija się bezustannie, ale stopniowo; rozwój ten, ponieważ zwrócony jest w stronę materyalną, na zewnątrz, służy za przedmiot czasu zewnętrznego i podpada pod zakon świata materyalnego; to też mierzy się ona podług pewnych chwil regularnych, bo wszelki czas fizyczny, czas gwiazd np. mierzy się regularnemi, równemi miarami, podczas gdy przejście od formy do jestestwa mierzy się podług rozmaitych stanów wewnętrznych, które są albo mniej albo więcej doskonałe, ale bynajmniej jednej długości i jednego trwania, mogą być krótsze albo dłuższe.

O ile więc w człowieku ciało podległe jest warunkom fizycznym, podpada ono pod czas zewnętrzny, o ile zaś forma jego staje się osobą doskonałą a osoba doskonałą formą, o ile jednem słowem człowiek przechodzi do ostatecznego stanu zupełnego rozszerzenia się, ~~atyle~~ rozwój ten nie mierzy się już czasem zewnętrznym, fizycznym, lecz rozmaitemi stanami, które przechodzą kolejno jeden w drugi, mniej doskonały w doskonalszy. To już nie czas fizyczny, lecz czas wewnętrzny, duchowy.

Tym sposobem istnieją w istotach, złożonych z ciała i ducha, obok siebie dwa czasy, fizyczny czyli zewnętrzny i moralny, duchowy czyli wewnętrzny.

Powtarzając raz jeszcze w krótce pogląd nasz na czas, widzimy że zastosowanie idealnego czasu do realnego, czyli poznanie realnego czasu ~~podług~~ przedmiot idealnego, daje nam trzy oddzielne rodzaje czasu realnego:

1) czas czysto wewnętrzny, zachodzący między formą a jestestwem, a mierzący się nie podług chwil regularnych, jednostajnie podzielonych, lecz przez stany, oznaczające rozmaite chwile przejścia jego;

2) czas zewnętrzny, objawiający się w ruchu jednych form do drugich, a wypadający się w pewne, równe części mierzący się równemi, stałemi miarami;

3) czas złożony z dwóch poprzednich, mierzący się tylko w ludzkiej istocie.

Z tego wszystkiego, cośmy powiedzieli dotąd, wynika: że czas jest jedno po drugiem, tak jak przestrzeń byt jedno obok drugiego, a zasadza się na następstwie, ~~Kto~~ mającém prawidła swoje w Zakonie Myślenia.

Ale czas myślny, istniejący w nas a priori i mający stałe swoje, odwieczne prawidła, byłby czczem złudzeniem, gdyby nie odpowiadał mu w zupełności czas realny, w świecie zewnętrznym. Tak więc istnieją obok siebie równolegle dwa czasy, myślny i rzeczywisty, odbijający się wzajemnie, jeden w drugim, jak jedno zwierciadło odbija się w drugiem.

§20. Wyprowadzenie innych Kategoryj z Zakonu Myślenia; o Arystotelesowych Kategoryach: substancya i akcydens, materya i forma; możliwość i rzeczywistość; zasługi niezmierne Arystotelesa w oznaczeniu "powszechnego" i sylogizmu.

Dziesiąta Konferencya: dnia 21. września, w poniedziałek ś. Mateusza, apostoła.

Mówiliśmy w dwóch ostatnich zebraniach naszych o zasadniczych ramach myślenia naszego, o przestrzeni i czasie; uczyniliśmy to w sposób bardzo ogólny, ponieważ nie było wcale zamiarem naszym, wyczerpać przedmiot, lecz chodziło nam jedynie o wykazanie, jakim sposobem owe te kategorye wynikają z naszego Zakonu Myślenia. Nie chcieliśmy zaś, ani nie mogliśmy wyczerpać przedmiotu dla tego, że na dokładne zrozumienie czasu, nie dosyć poznać naturę ruchu, trzeba znać i naturę rzeczy, które się poruszają. Dla tego później dopiero, w stosownem miejscu, rozprawiemy się obszernie z tym przedmiotem. Obecnie zaś chodzi nam o to, jakim sposobem inne myślne kategorye wypływają z myślnego Zakonu, a mianowicie trzy główne Arystotelesowe Kategorye: substancya i akcydens, materya i forma, potentia i actus, czyli możliwość i rzeczywistość.

Trzy te nadzwyczaj ważne, przez Arystotelesa pierwszego samowiednie i jasno ustanowione Kategorye myślne stworzyły całą wiedzę scholastyczną, a wprowadzone do chrześcijańskiej dogmatyki i uświęcone językiem Kościoła, są one niezbędnem narzędziem teologii i koniecznie potrzebne do zrozumienia wszystkich głównych jej twierdzeń.

Otóż łatwo stąd się przekonać można, że przedewszystkiem powinno nam chodzić o to, aby te Arystotelesowe Kategorye dokładnie zrozumieć i porównać z naszym Zakonem myślenia; z drugiej zaś strony powinniśmy zadać sobie pytanie, czy Kategorye Arystotelesowe są kompletne? i w jaki sposób, w razie niekompletu, należy podług naszego Zakonu brak ten uzupełniać?

Trzeba naysamprzód postawić samo postawienie Arystotelesa, ażeby potem poznać jego zrodzenie się, czyli jakim sposobem doszedł do tych kategoryi. Filozof ogłasza prawdziwemi podstawami wiedzy i sam się chwali, że pierwszy odkrył te podstawy, dwie rzeczy: orzeczenie powszechnego (τὸ δείξεσθαι τοῦ καθόλου) i mowę wnioskującą (ὁ ἐπακτικὸς λόγος).

Co do drugiej z tych rzeczy, co do wniosku, są Arystotelesowe zasługi tak wielkie, że jest w tem odkryciu jego prawie coś boskiego. Bo żeby wynaleźć syllogizm i prawa jego, rzecz na pozór tak łatwą i prostą, nie dosyć było, być najprzenikliwszym z ludzi; trzeba było do tego naturalnej inspiracyi Bóstwa. Tak to jest rzecz nadprzyrodzona. Ażeby zaś słów naszych nie brano za próżne gadanie, przytaczamy fakt jeden z indyjskiej oświaty na jego poparcie.

Wiadomo, że filozofia indyjska starsza jest od greckiej, bo chociaż chronologia większej części utworów literackich Indyi bardzo jest chwiejna i czasem o kilka wieków różniąca się w wynikach, to jednak co do filozofii mamy fakt jeden dosyć pewny. Faktem tym jest wystąpienie Budy, przypadające w 600 lat mniej więcej przed przyjściem Zbawiciela. Wiadomo, że przed Budą istniała już całkowita teologia (bramińska), z formą wyrobioną, systematycznie ułożoną. Przeciw tej teologii polemizuje Buda i jego uczniowie. Ponieważ zaś w oświecie indyjskiej starodawnej teologii wyrosły (rozmaite więcej lub mniej z nią w zgodzie żyjące systemy filozoficzne, przeto polemika Budystów musiała obrócić się i przeciw tym systemom, wyrosłym z Bramińskiego panteizmu. Otóż pierwsze dzieła Budystów wspominają o systemach onych, jako o rzeczy dawno już istniejącej, a chociaż dokładnej daty ich powstania dotąd nie znamy, tyle zawsze pewna, że dawniejsze są od Budy i od pierwszych początków greckiej filozofii (Tales około r. 610) Otóż między temi dawnemi indyjskiemi systematami, mamy już wszystkie znane nam rodzaje: jest tam dualizm, i panteizm i materyalizm a nawet

system jakiś czysto logiczny. Autorem tego osobliwszego systemu jest Gotama, niby indyjski Arystoteles, który założył szkołę filozoficzną, odznaczającą się mnóstwem praw logicznych i dyalektycznych. Nie jestże więc rzeczą uderzającą, że duch indyjski, odznaczający się nadzwyczajną przenikliwością i niezmierną głębokością, że duch ten, który zostawił po sobie całą bibliotekę pism teologicznych i filozoficznych, mimo całej bystrości swoich myślicieli nie znał sylogizmu, nie odkrył praw jego?

Tem mniej będzie się Arystotelesowe odkrycie wydawało rzeczą ślepego przypadku, raczej uznamy je zrządzeniem Boskiej dobrotliwej i dbałej o rozwój ludzkiego rodzaju Opatrzności. Słusznie też cieszy się Arystoteles i chwali ze swego odkrycia. Ale o sylogizmie później kiedyś wypowiemy nasze zdanie, dziś zajmujemy się odkryciem również ważnem, i bez którego sylogizm byłby niepodobnym, to jest: orzeczenie powszechnego.

§ 21. Definicya „powszechnego"; jakim sposobem doszedł Arystoteles do tej kategoryi?

Powiedzmy na samprzód, co to jest powszechne? Arystoteles odpowiada: co się orzeka o wielu rzeczach jednoznacznie, quod praedicatur de multis univoce. Człowiek np. o ile pojęciem tem liczne oznaczamy jednostki, jest idea powszechna, a wygłasza się o każdej bez wyjątku jednostce w tem samem znaczeniu, czyli jednoznacznie.

Takie jednak powszechnego (τοῦ καθόλου) orzeczenie tworzy się empirycznie, na mocy faktu, wskutek zrobionych doświadczeń, ale nie opiera się na żadnej zasadzie, nie zostało z niej umiejętnie wyprowadzonem. Rękojmią definicyi jest doświadczenie, widzimy lub słyszymy, że tak jest, przyjmujemy to, nie mając żadnego powodu zaprzeczenia, ale nie wiemy czemu? i dla czego właśnie tak, a nie inaczej. Wiemy empirycznie, że „człowiek" jest powszechnem pojęciem wobec pojedyńczych ludzi, że „istota czująca" jest powszechniejszą, bo i o ludziach się wyrzeka i o zwierzętach, a wreście od dwóch tych pojęć powszechniejszą jest „istota żyjąca", ponieważ i rośliny sobą obejmuje. Ale dla czego? i co to z istoty swojej powszechna idea? Na to definicya owa nie daje odpowiedzi. Zanim brak jej uzupełnimy własnem twierdzeniem, zobaczmy najprzód, jaką drogą doszedł Arystoteles

do swego odkrycia.

Takie wielkie odkrycia nie improwizują się, one są wynikiem badań, przywiedzionych do ścisłych myśli poprzedników. Tak i Arystoteles, chociaż był, jeśli nie ~~był~~ najwybitniejszym, to najbystrzejszym z myślicieli, podjął myśl wielkich poprzedników swoich, Sokratesa i Platona. Wielką tą myślą są „idee”.

Platon twierdzi, że wszystkie stworzone rzeczy mają odwieczne wzory swoje, podług których zostały ukształtowane. Gdzie jednak istnieją te wzory, te odwieczne wszech rzeczy idee, Platon jasno nie wskazał. Czasem się zdaje, że istnieją w myśli Jowisza; najprawdopodobniej zaś są one odwieczne, od Boga niezależne, a Bóg tworząc świat, podług nich go układa. Tym sposobem Bóg platoński nie jest stwórcą, lecz raczej lepicielem, gdyż i materya, z której on robi pojedyncze istoty, i wzory, podług których je robi, istnieją również odwiecznie jak on, są zatem warunkami jego pracy. Ale mniejsza o to; duch ludzki nie mógł o własnych siłach dojść do dogmatu stworzenia; potrzeba na to było osobnego objawienia.

Tyle pewna, że platońska idea ~~tylko~~ odbija się w materyi, w niezliczonych jednostkach a jednostki tylko przez nią istnieją, przez udział, partycypacyę, jaką w niej mają. Tak i przedmioty w ciemnym pokoju o tyle istnieją tylko, ile odbierają jasności od nagle wniesionego światła, a gdy światło znika, one pogrążają się na nowo w ciemności, ich partycypacya w świetle ustaje i nie ma ich więcej.

Arystoteles wręcz przeciwną postawił naukę, dla niego nie istnieją idee same w sobie, lecz tylko w rzeczach, a ponieważ one nadają kształt rzeczom, przeto nazywają się ~~ich~~ formami rzeczy. Jednakże tę formę może się myślą (κατὰ λόγον) osobno pojąć; ona ma wtedy osobne myślne istnienie, i stanowi to, co nazywamy „powszechnem”.

Widzimy że Arystoteles wręcz przeciwnie zapatruje się na świat, niż Platon: obaj uwzględniają i materyę i idee, ale podczas gdy dla Platona idea jest całą rzeczywistością, a materyalne jednostki złudzeniem tylko, lub co najwyżej oderwanym od rzeczywistości cieniem, dla Arystotelesa cała rzeczywistość spoczywa w jednostkach, a ideom pozostaje tylko byt oderwany, myślny.

Forma w tej myślnej swojej postaci stanowi to, co nazywamy „powszechnem” n. p. pojęcie człowieka, tkwiące w każdej jednostce, objętej tem pojęciem. Możnaby więc to

Powszechne w arystotelesowem rozumieniu nazwać formą, pojętą myślnie, bez materyi, ale byłaby to mniéj dokładna definicya i zobaczymy wnet, dla czego.

Żeby zrozumieć dokładnie Arystotelesa, trzeba się przejąć jego empirycznem stanowiskiem i razem z nim to uważać ~~[illegible]~~, co on w formę ~~[illegible]~~ kładzie. Wtedy zobaczymy, że do takiego „Powszechnego" idei, wchodzi i materya.

Jakże więc przychodzi Arystoteles do utworzenia takiéj myśli Powszechnego?

Za pomocą najpowszechniejszego pojęcia Własnego czyli przymiotu (proprium seu attributum).

Spostrzegamy bowiem w rzeczach przymioty istotne, niezbędne, niezmienne, konieczne, które stanowią, że rzecz jest tem, czem jest; n.p. rozum w człowieku. Obok nich mamy przymioty przypadkowe, zmienne, zależne; w człowieku n.p. kolor, umieć czytać, i t.d. Prawdziwe zatem rozróżnienie tego, co jest powszechne, od tego, co jest jednostkowem tylko zależy na tem ~~aby~~ oznaczyć które przymioty są istotne ~~powszechne~~ a które przypadkowe.

Widzimy, że w tem nie idzie tylko o różnicę materyi i formy: W formie mogą być i przymioty istotne i przypadkowe. W człowieku n.p. jest istotnym przymiotem rozum, bez względu na to, czy ma wiedzę, czy jéj nie ma; przypadkowym zaś przymiotem jest wiedza, albo też mniejszy lub większy jéj stopień. Pojęcie człowiek wyraża to, co jest w tej myśli istotnem, i o tyle pojęcie to jest powszechnem: a więc życie, czucie i rozum, czyli zwierz rozumny. To się do wszystkich odnosi ludzi. To zaś, co stanowi Piotra lub Pawła, jest przypadkowem i zależnem.

Tym sposobem i sama materya, w sobie wzięta, może być czemś powszechnem, ale w pierwszym swoim, najniedoskonalszym stanie, jako materia prima. Wiedza na odwrót będzie czemś powszechnem, ale w swoim najdoskonalszym stanie, jako scientia ultima, bo tylko z niéj można brać to, co potrzebnem jest do szczególnych przypadków. —

Tym sposobem dochodzimy do pojęcia dosyć dokładnego tego, co jest powszechnem. Powszechne będzie zbiorem przymiotów istotnych, pojętym jako myśl i możebnym być wyrażony o wielu jednostkach. Na tem odróżnieniu tego, co jest powszechnem od jednostkowego polega zrozumienie substancyi i akcydensu, oraz innych kategoryi.

§ 22. Idea „powszechnego", wyprowadzona z naszego Zakonu Myślnego.

Potrzeba teraz porównać Arystotelesową teoryą z naszym Zakonem Myślenia. Dotąd, wespół z greckim filozofem, opieraliśmy się wyłącznie na doświadczeniu, na prostej empiryi. Czas, abyśmy tę empiryą, zawieszoną w powietrzu, oparli na niezmiennej, a priori poznanej zasadzie. Zdołamy to uczynić za pomocą naszego Zakonu Myślenia. Od niego zupełnie prostą drogą dojdziemy do tegoż wyniku, do którego potrzeba było Arystotelesowi mozolnej a zmaconej swojej bardzo niepewnej empiryi.

Każdą formę odnosimy koniecznie do jakiegoś jestestwa, ale to odnoszenie nie trwa w nieskończoność, lecz kończy się ostatecznie zrównoważeniem i utożsamieniem obudwóch. Otóż patrząc na formę i widząc jak w tem utożsamieniu zawiera w sobie całe jestestwo i na odwrót ~~całe~~ jestestwo zawiera całkowitą formę, powiadamy, że w każdem takiem zrównoważeniu obopólnego ruchu czyli połączeniu się dokładnem formy z jestestwem, jestestwo wyraziło się zupełnie w formie a forma jest zupełnem formy odbiciem.

Wtenczas widzimy w tej zupełnej formie, co w niej jest przechodniem, a co w niej pozostaje na zawsze, to co w niej jednostajnie zawsze jest, odnosimy do jestestwa, bo nie może być, żeby nie pochodziło od niego. Przeciwnie, to co w formie czasem się znajduje a czasem znika, to nie od samego jestestwa, lecz skąd inąd pochodzi, bo nie może należeć do jestestwa to, co w formie jest przechodnie, to co nie jest trwałem obliczem i wyrażeniem jestestwa, lecz tylko z okazyi powstało.

Widoczna, że ten sąd nasz o różnicy istotnych i przypadkowych przymiotów, opieramy na samejże logicznej podstawie myśli naszej, na koniecznem odniesieniu formy do jestestwa. Prawda, że Arystoteles podług tych samych
co my, myślał prawideł i nie jako to samo robił, co my, ale uczynił to bezwiednie, bez metody ścisłej, słowem empirycznie. Doświadczenie było wyłączną racyą jego teoryi, podczas gdy ono dla nas jest tylko okazyą (lub też potwierdzeniem) wyniku, opartego a priori na zakonie myślenia.

Wiemy teraz, że istotnem jest wszystko to, co po-

chodzi z jestestwa, co mamy prawo odnosić do jestestwa czyli co do niego należy; przypadkowém zaś jest wszystko to, czego nie wypada do jestestwa, lecz do czegoś innego odnosić. Objaśniamy różnicę tę jednym przykładem: Istotnym przymiotem człowieka rozum jest, bez rozumu człowiek nie jest człowiekiem, ale rozmaite szczegółowe tegoż rozumu modyfikacye, n. p. rozum francuzki lub angielski, są przymiotem przechodniém, nie istotnym lecz przypadkowym.

A więc możemy rozeznać teraz, co jest istotne a co przypadkowe, i to a priori, nie posługując się doświadczeniem, jedynie za pomocą Zakonu Myślenia: istotném jest to, co z jestestwa wynika i co mamy prawo odnosić do jestestwa, czego zaś do niego żadnym sposobem odnieść nie możemy, będzie przypadkowém. Wszystko zaś, co jest istotném, jest zarazem i powszechném, przypadkowe zaś jest zawsze jednostkowém. Tak pierwsza Arystotelesowa kategorya „powszechnego“ wynika wprost, z wszelką logiczną ścisłością, z naszego Zakonu Myślenia.

Konferencya jedenasta: dnia 25. września, w piątek.

§23. Wyprowadzenie innych kategoryi z relacyi „powszechnego“ i „jednostkowego“; substancya i akcydens; rozbiór tego pojęcia w duchu Arystotelesowym.

Stosunek obopólny, zachodzący między Powszechném a Jednostkowém, daje się zastósować do trzech różnych dziedzin myślenia lub istnienia. Pierwsze zastósowanie daje nam na polu myślném kategoryą substancyi i akcydensu; drugie zastósowanie na polu metafizyczném daje różnicę możliwości i rzeczywistości (potentiae et actus) a wreszcie trzecie zastósowanie na polu fizyczném sprawia rozdział materyi od formy.

Trzy te wielkie, w sobie dwoiste, kategorye myślenia, ustanowione po raz pierwszy i podane przez Arystotelesa, są zupełnym narzędziem i jakoby kluczem ludzkiego myślenia. Tem też tłumaczy się olbrzymie znaczenie, towarzyszące po przez wieki filozofii mędrca ze Stagiry, albowiem jakże nie uznać zasług jego, skoro nakreślił prawa, podług których cały rodzaj ludzki myśli, skoro zostawił nam zakon myślenia, prawda, że nie kompletny, ale mimo to prawdziwy.

To też zapewnia mu na przyszłość znaczenie, które pozostanie zawsze ~~takie~~ samem, podczas gdy inne filozofie, chociaż z treści swojej nieraz głębsze od Arystotelesowej, ulegały najrozmaitszym losu kolejom. Co aby jednym tylko stwierdzić przykładem, przypomniemy tak dziwne oceny, jakich doznawała w różnych czasach filozofia Platona, niesłychanie głębsza i płodniejsza, a w rezultatach swoich dodatnich daleko więcej zbliżona do prawdy. Albowiem najżywotniejsze kwestye metafizyki, jak istnienie Boga i nieśmiertelność duchowej naszej istoty, rozstrzygnął Platon genialnie, w większej części prawdziwie, a zawsze na najwyższym stawiając się punkcie ludzkiego widzenia rzeczy. Arystoteles zaś te same kwestye bardzo niekorzystnie rozstrzyga. I tak n.p. ~~dla~~ nieśmiertelność duszy, którą jedną tylko przytaczamy, nie zgadza się z jego systemem, gdyż dusza jako forma ciała tylko z niem razem istnieje, po jego zaś rozkładzie także się rozkłada.

Prawda, że niektórzy chcieli bronić Arystotelesa, twierdząc, że dusza, po odłączeniu od ciała, dalej istnieć może, jako forma in se. Arystoteles jednak, bystrzejszy od swoich obrońców, nie zgodziłby się na taki dziwoląg, jakim jest wszelkie correlativum, przekute nagle na ens in se. Bo jak ojciec in se, zupełnie nierozumiałym jest pojęciem, gdyż jako ojciec tylko w połączeniu i w stosunku do syna istnieć może, tak i dwoiste Arystotelesowe kategorye, związane najściślejszą wzajemnością (korelacyą), bez siebie, z osobna żadnym sposobem pomyśleć się nie dają. Tak możliwość (potentia) musi być zawsze możliwością czegoś rzeczywistego (actus) a wszelka rzeczywistość może być tylko urzeczywistnieniem czegoś możliwego, tak i forma jest zawsze w substancyi a każda substancya ujęta jest w pewną formę; ile razy zaś rozrywając ten wzajemny ich stosunek mówimy o jakiejś formie w sobie lub o jakiejś substancyi dla siebie, bez formy istniejącej, wtedy tworzymy pojęcie nowe, do którego Arystotelesowa terminologia

więcej nie przypada, i zupełnie nowemi wyrazami zastąpiona być powinna. Ze stanowiska więc Arystotelesowej logiki trzeba konsekwentnie zawyrokować, że ponieważ dusza niczem innem, jak forma ciała, a formy bez substancyi żadnym sposobem być nie może, przeto po unicestwieniu cielesnej substancyi, forma także w niej przebywająca ustaje.

Od tego zboczenia wracamy do głównego przedmiotu, zastanawiając się najprzód nad pierwszą z trzech owych par Arystotelesowych Kategoryi, nad

Substancyą i Akcydensem; kategorya ta wypływa z pierwszej zasady Powszechnego i Jednostkowego, czyli niezmiennego, koniecznego a zmiennego, przypadkowego. Jest to właściwie pierwsza myślenia kategorya, to też powinniśmy zrozumieć ją dokładnie i zarazem zobaczyć, jak idzie w parze z naszym Zakonem Myślenia. Definicya Substancyi jest następująca: id quod subsistit in se et substat accidentibus. Jest to Będące, które istnieje w sobie a jest podstawą przypadłości, które w tę podstawę, w to Będące niejako są wszczepione, podczas gdy ono istnieje samo w sobie.

Z definicyi substancyi wynika orzeczenie przypadłości: id quod in alio subsistit, Będące, które wszczepione jest w inne Będące i w niem istnieje. O przykłady na to nie trudno. Treść zwierzęcia, bez której nie byłby już zwierzęciem, lecz czemś innem, będzie jego substancyą, podczas gdy wzrost, wielkość lub mniejszy ~~kolor~~ wzrost, nareszcie kolor są tylko przypadłościami zwierzęcej substancyi. Najtrafniejszym zaś przypadłości obrazem jest kolor, który jest bez wątpienia Będącem, ale samodzielnie w sobie istnieć nie może, lecz zawsze w drugiem Będącem.

Wiadomo, że rzeczonych, tak zwanych kategoryi Arystoteles dziesięć postawił, z których pierwsza zowie się substancya, druga jakość, 3, ilość, 4) czasem, 5, przestrzeń, 6) relacya i t. d. Znane są one w języku scholastyków pod nazwą praedicamenta. Otóż przypatrując się uważnie tym dziesięciu klasom orzeczeń, widzimy że pierwsza odpowiada zupełnie głównej kategoryi substancyi, a dziewięć pozostałych

mieści się wygodnie w drugiej głównej kategoryi Akcydensu. Ponieważ zaś dawniej już wykazaliśmy, że substancya to samo, co Jestestwo, a przypadłość to samo co forma, przeto tylko jeden pozostawał Arystotelesowi krok do sprowadzenia wszystkich owych drugorzędnych kategoryi na dwie główne, kardynalne, Jestestwa i Formy.

§ 24. Uzupełnienie Arystotelesowej logiki przez późniejszych komentatorów; do substancyi i akcydensu dodaje ~~Arystoteles~~ Porfiryusz kategoryą „proprium" Jak rozumieć to proprium? Spór o to usiłuje załatwić Tomasz ś.

Logika Arystotelesa doczekała się licznych dopełnień, każdy z późniejszych komentatorów usiłował dodać co nowego. Z pośród tych uzupełniających dostąpiła najwięcej rozgłosu mała książeczka Porfiryusza, która przez całe średnie wieki, przynajmniej aż do początku XIII wieku była podstawą ówczesnej logiki i dyalektyki. Książeczka ta, jest wstępem (isagoge) do „kategoryi" (in „categorias") Arystotelesa; treścią zaś jest wybór pięciu pojęć: genus, species, differentia, proprium, accidens — które to pojęcia w przeciwstawieniu do Arystotelesowych predykamentów przezwano „praedicabilia".

Pierwszy zaraz rzut oka na wszystkie tych pięciu pojęć, przekonywa nas o jego niestosowności; trzeba było na początku postawić proprium i accidens; a po nich dopiero trzy pozostałe pojęcia, jako dalsze następstwa.

Ale co to proprium? Jest to własność essencyalna, proprietas essentialis, która się nigdy nie zmienia. Arystoteles nigdzie kwestyi tej gruntownie nie rozważył; Porfiryusz zaś prowadząc dalej myśl jego, uznał, że w orzeczeniu akcydensu jest jakaś niedokładność, że z tego orzeczenia wynika, iż akcydens nie tylko jest w opozycyi do substancyi, ale także w logicznej opozycyi do czegoś trzeciego, co nie jest wprawdzie samodzielnem jak substancya, a jednak więcej trwałem, istotnem, koniecznem od zwyczajnego akcydensu. To

trzecie nazwał on proprium.

Arystotelesową opozycyą substancyi do akcydensu, zamienił Porfiryusz na logiczniejszą akcydensu do Własnego (proprium), uczyniwszy Własne podstawą wszystkich akcydensów. Ustanowienie tego przeciwieństwa jest głównym faktem Porfiryusza i całą jego zasługą, albowiem Własne jest punktem wyjścia i podstawą wszystkiego. Coś należy do czegoś, oto najogólniejszy objaw myślnego ruchu, odnoszącego formę do jestestwa. Czyn ten Porfiryusza stał się i dla O. Semeneńki punktem wyjścia i zaprowadził go na własny system.

Objaśnimy to przykładem. Każde pojęcie składa się z większej lub mniejszej liczby znamion (notae), one wszystkie razem należą do jednego jestestwa. Pierwszym więc aktem myślenia będzie ustanowienie tych znamion, tych własności, potem odnosimy je do jednego i tego samego jestestwa. Inaczej bowiem pojęcie, pozbawione jedności swojej, przestało by istnieć. Ale widoczna, że nie mogę pojedynczych własności odnosić do substancyi, nie mając już w głowie gotowej zasady Własnego, podług której odbywam ten ruch myślenia.

Porfiryusz jednak nie bierze Własnego za zasadę wynikającą koniecznie z myślnego Zakonu, lecz raczej ją przypuszcza, on bierze tylko zewnętrzną własność rzeczy, fakt zewnętrzny i zatwierdza go, ale nie podnosi go do godności Zakonu Myślnego. To też różni się jego proprium zupełnie od naszego. Są to własności esencyalne rzeczy, pojęte w tożsamości z substancyą, o czem łatwo się przekonać. Bo jeżeli w Arystotelesie akcydens tylko jedną ma relacyą, i to z substancyą, akcydens zaś u Porfiryusza pozostał niezmienionym, tylko postawionym w relacyi z proprium, to oczywiście ta nowa jego relacya w niczem się nie różni od dawniejszej. Miejsce Arystotelesowej substancyi, zajęło Porfiryuszowe proprium.

Ale w tem też widać zarazem, jak w dalszym rozwoju logiki kategorye coraz więcej się mieszają, bo w każdej rzeczy nie jest tylko jedno proprium, lecz więcej. Zachodzi więc pytanie, czy każde z tych propryów istnieje dla siebie? Ale wtedy znosi się wszelka jedność, czy jestestwa czy pojęcia, i będzie tyle odrębnych substancyi, ile mamy propryów.

Rodzi się więc inne pytanie: w jakim zostają stosunku propria owe do substancyi? nie w innym, jak w stosunku akcydensów. Jeżeli bowiem akcydensa są tem, co jest essencyonalnego w rzeczy i bez czego nie było by rzeczy, to znika logicznie wszelka między akcydensem a proprium różnica. Ale czemże wtedy będzie Substancya? bo wszystkie owe przymioty w czemś istnieją. Jeżeli tak, to przynajmniej punktem być musi, a wtedy należy ją zawsze odróżniać od przymiotów jako odrębne jestestwo.

Niektórzy logicy, chcąc uniknąć tej nieprzyjemnej alternatywy i wydobyć się jakimkolwiek sposobem z zawikłania, powstałego z pomieszania propryów i akcydensów, pomagają sobie w ten sposób, że wcale nie przypisują substancyi jako odrębne jestestwo, lecz uważają takową za pierwszą własność, w której istnieją wszystkie inne. Tym sposobem różni się ona od proprietates.

Taką pierwszą własnością będzie n. p. w Panu Bogu <u>aseitas</u>, cała essencya Boża zawarta w tym przymiocie, a w nim są wkorzenione wszystkie inne. Przecież aseitas jest zupełnie ujemnym przymiotem, bo powiada tylko, że Bóg znikąd nie pochodzi. Jeżeli zaś chcemy wyrazowi nadać sens dodatni, że Bóg afirmuje siebie, to wtedy przed aktem afirmacyi, a zatem przed aseitas, już jest On, Jego boże jestestwo.

S. Tomasz usiłował trudność tę pogodzić w ten sposób, że uważa proprietates w czysto logicznem znaczeniu za akcydensa, ale w fizycznym i metafizycznym (ontologicznym) znaczeniu nazywa on propria: aliquid medium między substancyą i akcydensem; są to proprietates essentiales, consequentes substantiam.

Wtedy jednak przepada cała ta kategorya, oparta na wzajemnym do siebie stosunku substancyi i akcydensu, która nie zgoła nie przypuszcza środkowego, trzeciego. Pokazuje się w tem cała niedokładność pojęcia. Bo jeżeli jest jakieś medium in re, to powinno ono być poprzednio in idea, abym je mógł pojąć dokładnie, potrzeba więc jakiejś kategoryi pośredniej. –

§25. Dalszy ciąg o substancyi i akcydensie, przyrównanie Porfiryuszowego proprium do naszego Zakonu Myślenia; wprowadzenie nowej Kategoryi Subjektu.

My zaś, postawiając akcydensowi znaczenie, nadane mu przez Arystotelesa, bierzemy Arystotelesową substancyą za jedno z proprium. Podług naszego bowiem widzenia rzeczy jest proprium forma konieczna, niezmienna, bez której jestestwo nie będzie jestestwem. Tem zaś jest właśnie substancya, bo ona podstawą całego objawienia się na zewnątrz, substancya wszystkich swoich akcydensów.

Ale to proprium, ta substancya, nie jest ostateczną i jedyną podstawą, lecz ściśle wzięta, wkorzenia się w swoje ens, które wypada nazwać subjektem. Bo subjekt jest czemś jednostkowem, substancya zaś czemś powszechnem, obejmującą w sobie wszystkie proprietates. Wszystkie więc substancye essencyalne oparte są na jestestwie.

I tak nie ma w Zakonie naszym żadnego medium, pomiędzy substancyą i akcydensami, gdyż sama substancya zajęła miejsce pośrednie między subjektem i akcydensami. Potrzeba takiego logicznego wykładu istniała zawsze, mimowiednie w rzeczywistości go zatwierdzano, ale w teoryi macano na wszystkie strony na próżno. Mając bowiem dwie tylko kategorye logiczne a napotykając, jeżeli nie samowiednie, to instynktowo trzy przedmioty w rzeczywistości, trudno było te trzy przedmioty pomieścić w dwóch kategoryach. Stąd pochodzą owe cierpliwe usiłowania n.p. ś. Tomasza, ażeby obok substancyi postawić niejako dwa rodzaje akcydensów, oraz innych, pragnących przeciwnie naprzeciw akcydensom postawić dwa rodzaje propryów. Usiłowano na próżno pomieścić trzy rzeczy w dwóch kategoryach.

Streszczamy raz jeszcze wszystko, cośmy dotąd powiedzieli: w naszym Zakonie Myślenia przybywa nam do dwóch kategoryi Arystotelesa, jedna nowa subjektu; wynika stąd, że w obrębie logiki, wszystko co jest, powinniśmy myśleć nietylko podług relacyi substancyi i akcydensu, lecz także podług relacyi subjektu i substancyi,

jeżeli mamy zamiar, wzajemne stosunki między formą
a jestestwem wyczerpać zupełnie.